LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BR7 .V54

Vida y pensamiento.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/vidaypensamiento12semi

VIDA Y PENSAMIENTO

Volumen 1 No.2 (Julio - Diciembre 1981)
Publicación semestral del departamento de publicaciones del
SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO
Director: Prof. Gerardo C. Viviers.

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 26 1988
THEOLOGICAL SEMINARY

VIDA

Y

PENSAMIENTO

EDITORIAL

El Seminario Bíblico Latinoamericano les ofrece el segundo número de la Revista Vida y Pensamiento, en el que presentamos contribuciones significativas que se enmarcan dentro de los lineamientos apuntados en el primer número de esta serie. Los artículos que se publican en el mismo no representan la opinión oficial de la Institución. Cada autor firmante es el único responsable por las opiniones y juicios aquí emitidos.

Los aportes que presentamos en este número son los siguientes:

En el artículo "La fe y el conocimiento de Dios en la Teología Propia" de Carmelo Alvarez, el autor intenta tomar la perspectiva sobre el problema de Dios para hoy y como los intentos de algunos pensadores cristianos en el pasado puede llevarnos a plantearnos preguntas importantes al respecto.

Irene Foulkes en su artículo "El Reino de Dios y Pablo" hace un esfuerzo consistente para demostrar que hay continuidad entre el mensaje del reino de Dios en los evangelios y el mismo tema en la teología del corpus paulino, continuidad que tiene su eje hermenéutico en la cristología. El énfasis de la argumentación no cae sobre el uso que Pablo hace de la terminología del reino, sino en que la teología sinóptica y paulina contiene una compatibilidad estructural. Siguiendo los resultados de una comparación estructural, la autora afirma que no hay ruptura entre Jesús y Pablo, entre el mensaje del reino de Dios y el de la justificación por la fe. Y concluye: "Lo que presenciamos al pasar las páginas del Nuevo Testamento es una transición, a semejanza de una traducción, del mismo mensaje de un ambiente y época histórica a otro ambiente y otra época".

En su artículo "Campesino y Tierra Prometida: Una Reflexión Bíblica y Pastoral", Roy H. May ha comenzado a desbozar un tema que se levanta frente a las iglesias latinoamericanas como uno de los mayores desafíos históricos del presente. El autor fundamenta sus lineamientos y sugerencias pastorales en la misma tradición bíblica, recuperando las implicaciones histórico-teológicas que tiene la "tierra" como "parcela" y "heredad" que son parte fundamental de la salvación y vida del pueblo de Dios, y una somera descripción sociohistórica de la situación y posesión de tierras en América Latina, haciendo referencias específicas a algunos países en particular. El autor con-

cluye con recomendaciones concretas para una acción pastoral cristiana respecto a un problema tan agudo como lo es el de la posesión de la tierra por parte del campesino en América Latina.

Gerardo Viviers comparte en este número una primera parte de reflexiones sobre una interpretación del **reino de Dios** a la luz del mito y la simbología. Afirma la necesidad de respetar el carácter "religioso" del mensaje del reino de Dios en el marco de su propia intencionalidad, y no matar dicho lenguaje reduciéndolo a conceptos. Explora la teoría linguística para fundamentar su interpretación del reino de Dios como un símbolo que evoca el mito de la acción de Dios a favor de su pueblo. Luego expone las contribuciones que la exégesis moderna ha hecho sobre el tema, y las implicaciones que tiene esta nueva visión para la comprensión de la revelación divina.

Finalmente Luis Segreda e Higinio Alas en su artículo ponen en manifiesto como la historia colonial de Centroamérica ha sido la historia de la explotación y del exterminio del indígena. Para ello los colonizadores se valieron, no solo de su fuerza bruta, cualitativamente superior a la del indígena, sino de la dominación ideológica a través del catolicismo español. Ante esta agresión, los indígenas centroamericanos en muchas ocasiones opusieron legítima y valiente resistencia a partir de sus concepciones religiosas.

Departamento de Publicaciones
Seminario Bíblico Latinoamericano

Carmelo E. Alvarez S.

LA FE Y EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN LA TEOLOGIA PROPIA

Nuestra intención en este ensayo es presentar algunos ejemplos sobre el tema, la fe y el conocimiento de Dios. Hemos escogido aquellos teólogos representativos de su época, que se han destacado en la historia de la teología.

Procederemos exponiendo de manera suscinta y breve el pensamiento de cada uno de ellos sobre el tema de Dios. En la mayoría de los casos, el tema de Dios es el centro de su teología. Orígenes representa la gran síntesis en la teología antigua porque intenta tender el puente entre la teología cristiana y la filosofía de la época. Anselmo al plantearse el problema de Dios aporta ciertas herramientas metodológicas que fueron importantes para la teología medieval. Su argumento ontológico ha sido muy criticado y por otro lado aceptado incondicionalmente. Aquino constituye la gran síntesis de la teología ecolástica, su sistema determinó el quehacer teológico en el campo católico por siglos. Calvino representa dentro de la Reforma al teólogo riguroso, sistemático y profundo, abordando temas que en otros teólogos están planteados someramente. La reconciliación que Calvino quiere establecer entre la teología natural y la teología revelada hace de él el teólogo más importante desde el siglo XVI hasta el presente.

No cabe duda que nuestros pensadores presentan un pensamiento teológico abstracto, en ocasiones ahistórico, pero eso no invalida su aporte a la historia de la teología. Creemos que estos autores plantearon problemas que todavía tienen vigencia. Queremos demostrar que de alguna manera nosotros tenemos los mismos problemas o tal vez problemas parecidos aunque el énfasis puede variar. Lo cierto es que no podemos eludir el problema de Dios en el día de hoy.

Si estos ejemplos nos dan ciertas pistas sobre el problema quedará satisfecha nuestra ambición. Lo cual significa que nuestra teología deberá ser fiel a los retos del presente.

Nuestra tesis es que el problema de Dios ha de abordarse partiendo de una promesa: La fe es el supuesto, el fundamento, la noción teológica. De allí tenemos que buscar sentido, pertinencia a esa fe.

En segundo lugar, este es un problema teológico-pastoral, no una especulación académicista, desarraigada del contexto inmediato que es la iglesia y el mundo donde nos desenvolvemos como cristianos.

Orígenes es la figura más destacada de la iglesia antigua. Su labor como exégeta queda establecida en los tres sentidos que le confiere a la Escritura, el literal, el moral y el espiritual. El sentido espiritual es el más importante, esto lo lleva a alegorizar pasajes que de otra manera, según él, no podemos entender. Todo texto esconde misterios que en última instancia lleva el sentido y significado espiritual. Esto es fundamental al interpretar pasajes que se refieren a Dios. Dios siempre es una realidad espiritual, trascendente. Dios es invisible, uno frente a la multiplicidad del mundo. Por su-

puesto el proceso hermeneútico en Orígenes esta fuertemente influido por las categorías filosóficas del platonismo medio. Dios es también trino, tal y como lo expresa la regla de fe. Dios es absoluto y personal. Es Dios por si mismo y Dios por el Hijo. El Hijo revela la emanación pura de la gloria del Dios omnipotente. Dios es el ser mismo, está por encima de todo conocimiento, tiene su logos, su palabra interior, su automanifestación. Por ello Dios se manifiesta a si mismo y luego al mundo. La realidad es en última instancia espiritual. El Hijo nos revela al Padre, el Padre está siempre generando al Hijo. Hay aquí una subordinación de origen. El Padre es la esfera del Ser, el Hijo es la razón y el Espíritu Santo la presencia en el alma de los creyentes. Padre, Hijo y Espíritu Santo conservan la unidad de substancia.

Podemos observar los intentos que realiza Orígenes por no salir de la ortodoxia, pero dándole un giro filosófico especulativo. Para este erudito en toda tarea teológica hay que partir de la aceptación de la autoridad. Esto nos viene a través de la tradición y la Escritura. Aceptando esta premisa podemos pasar al entendimiento racional del mensaje bíblico, los parámetros (límites) están marcados. Lo especulativo siempre se remite a lo que la IGLESIA afirma y a lo cual yo me adhiero. Siempre se mantiene la tensión: fe sencilla y conocimiento. De esta manera Orígenes intenta llenar el vacío entre la enseñanza de los apóstoles (regla de fe) y la filosofía, incorporando categorias del platonismo medio a su teología. La fe y la razón están reconciliadas. Campenhausen los resume muy bien.

> La tradición de la iglesia en lo que concierne a la historia de la salvación se encuentra unida a categorías abstractas cuyo valor deriva de la filosofía, en una obra extrañamente concebida, especie de historia cósmico-teosófica del espíritu y de la revelación, elaborada a partir de ciertos datos bíblicos.[1]

La obra en que Origenes sistematiza su concepto de Dios es de Principios. Sus cuatro libros se dividen en los siguientes temas: Dios, mundo, libertad y revelación. Comienza estableciendo que Dios es luz, es espíritu. Dios es naturaleza espiritual simple. Dios es monte y fuente, origen de todo, libre de toda materia. Dios el Padre es incomprensible, haciéndose comprensible por el Hijo. En otras palabras, Dios que continúa en su esencia inmutable, desciende a los asuntos humanos por la economía de su providencia. Esta relación del Padre y el Hijo a su vez se traduce en la relación del Hijo con las criaturas.[2]

Muchos han visto en la doctrina origenista de la trinidad un subordinacionismo. Podría sospecharse que subordinacionismo velado si se compara el **triplex sensus** de la Escritura, con el orden jerárquico de la Trinidad. Lo literal se refiere al Espíritu Santo, lo moral al Hijo y lo espiritual (que esta por encima de todo) al Padre.

Campenhausen sintetiza el pensamiento de Orígenes de esta manera:

> El unió, situándolas a un nivel más elevado, las tradiciones no filosóficas de la iglesia con las tendencias

1) Hans von Campenhausen, LOS PADRES GRIEGOS traducido por Serafín Hernández (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974), p. 59

2) Johannes Quasten, PATROLOGIA I traducida por Ignacio Oñotibia (Madrid: BAC, 1961) pp. 338-397.

gnósticas y neoplatónicas de su siglo, creando así un sistema filosófico y teológico cuya grandeza y estructura lógica impecable no dejamos de admirar.[3]

Podría decirse que Orígenes quiere creer con la iglesia en el Dios de la Biblia, pero su afán especulativo lo lleva por rumbos matizados por categorías idealistas y escéticas, entroncadas en el misticimos neoplatónico. A esta metafísica corresponden un plano ético y una antropología que aspirarán siempre al plano superior, a la purificación. Las almas al fin tenderán hacia la esfera espiritual. Orígenes permanece así con un pie en la iglesia y otro en el neoplatonismo. La Escritura es la que lo salva de su neoplatonismo, Cristo se mantiene como ejemplo a seguir en la via de purificación de las almas que buscan a Dios. El sufre el proceso de purificación, para trazarnos el camino de vuelta a Dios. Orígenes permanece en la tensión pietista-idealista.

Esta modalidad que Orígenes establece marcará rumbos en la teología. El neoplatonismo se impuso como categoría filosófica central en el cristianismo hasta Santo Tomás y todavía él conserva elementos neoplatónicos en su sistema. El gran problema aquí es el misticismo tan marcado y la búsqueda de sentido meta-histórico que el neoplatonismo impuso al cristianismo. Es la imposición de un maridaje que aún no termina. El sentido de la trascendencia divina se ubica en dirección ascendente negando significación a los procesos históricos. En este sentido hay que rescatar la perspectiva bíblica y darle concreción al sentido vital de un Dios que es más que concepto abstracto, realidad histórica.

San Anselmo es considerado el precursor de la escolástica. Su obra se elabora a partir del interés que tiene en adecuar las verdades de la fe a las exigencias de la razón. Este planteamiento tiene dos vertientes, su doctrina del **intellectus fidei** y su programa de **credo ut intelligen.** Se trata de la fe como la base y la razón como la búsqueda de sentido. San Anselmo quiere comprender la fe intelectualmente, pero partiendo de una vivencia del amor de Dios. Aquí se coloca en la tradición de Orígenes y San Agustín y frente al fideísmo radical de Tertuliano. La tarea es participar en la tradición de la iglesia a través de la fe, que es una gracia de Dios, para analizar las estructuras básicas de la realidad: el conocimiento depende de la fe, la razón y el misterio van juntos.

En lo que se refiere al conocimiento de Dios Anselmo elaboró el famoso argumento ontológico. No quiere esto decir que no se refiera al argumento cosmológico. Ya en el MONOLOGIO ofrecía tres pruebas de la existencia de Dios, estableciendo que Dios es un ser por el cual todo lo que es bueno sea bueno, por lo tanto es Sumo bien (gradación). Las cosas buenas participan de lo bueno, lo bueno y lo grande apunta al principio de lo que es. Las naturalezas son desiguales en dignidad, pero hay una dignidad por encima de todo. Será Santo Tomás el que retome este argumento. San Anselmo concentrará en el argumento ontológico.

Anselmo quería hallar a Dios en el pensamiento mismo. Dios es la verdad, es la base y supuesto (fe). Trata pues de demostrar la existencia de Dios a partir de la idea de perfección.

Tratando de simplificar el argumento podríamos decir:[4]

3) Hans von Campenhausen, Op. Cit., p. 74.

4) Ramòn Xirau, INTRODUCCION A LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA (México: UNAM, 1974), pp. 129-135.

1. Todo los hombres tienen la idea de un ser "por encima del cual no se puede imaginar ninguna cosa mayor".
2. Si dijéramos que este ser carece de existencia dejaría de inmediato de corresponder a nuestra idea de un ser mayor que todos los demás . Tiene pues que existir.
3. La idea de perfección solamente será perfecta y verdadera como idea si se refiere a un ser real, absolutamente perfecto y existente: Dios.

Gaunilo, un monje de la época le cuestiona estableciendo que de la existencia de una idea no puede deducirse necesariamente la existencia de una realidad. Anselmo responde que él se refiere a un ser perfecto cuya existencia es evidente, no pudiendo contradecirlo porque de ello podemos tener certeza a partir de la idea. La idea de Dios es verdad, esto es un asunto de fe. Dios es una realidad porque es la realidad última, no se puede pensar otra. Dios es una existencia única, superior a todo lo existente.

Anselmo es un realista, entronando en la tradición platónica, "el intelecto posee ideas innatas y la razón es previa a la experiencia de los sentidos."[5] Dios es una idea innata en el intelecto, la más grande.

Observemos como Anselmo ha incorporado lo que ya vimos en Orígenes y por supuesto en San Agustín y le ha dado su propia interpretación. Su método combina proposiciones que se mantienen en una tensión dialéctica, dando así a la filosofía medieval una de sus grandes herramientas: el método dialéctico. El problema es que Anselmo no puede salirse de las premisas neoplatónicas que ha heredado. La realidad última es una vez más metafísica. Sólo en su cristología veremos algunos signos de concreción histórica y aún allí las ideas filosóficas lo condicionan.

Santo Tomás es la máxima expresión de la escolática. Su sistema constituye la gran fortaleza de la teología católica hasta hoy. Su trabajo se puede resumir en los siguientes temas: la existencia de Dios, la naturaleza divina, las relaciones entre Dios y el hombre y la relación entre los hombres en el mundo social y político.

Santo Tomás a diferencia de Anselmo quiere llegar desde el conocimiento humano al conocimiento de Dios. El hombre por sus esfuerzos racionales va camino a Dios. La fe es necesaria para la salvación, allí donde termina el esfuerzo humano viene la revelación.

La filosofía se ocupa de las verdades accesibles a la razón, pero la teología que tiene por campo propio las verdades que se encuentran más allá del alcance de las razones humanas, también puede y debe investigar las verdades de la razón. Basándo su filosofía en el aristotelismo con algunos elementos neoplatónicos el Aquinato afirma que el ser no es una idea eterna, aparte de los seres individuales. Lo que la metafísica estudia es el ser concreto, individual, existente. Las ideas las obtenemos mediante la percepción sensible. Santo Tomás trata de pasar de las criaturas a Dios, del mundo sensible al mundo inteligible.

La existencia de Dios es evidente por sí misma, pero no para nosotros, los humanos. No hay ideas privilegiadas en la conciencia, sino que deben partir de la experiencia. Para nosotros que desconocemos la naturaleza divina no es evidente la existencia de Dios. Debemos recurrir a algunas vías para asentar la existencia de Dios. Estas vías son las siguientes:

5) Ibid. p. 131.

1) Movimiento: motor inmóvil, acto puro-Dios
2) Causalidad: primera causa, causa incausada
3) Lo contingente y lo necesario: Dios es Ser necesario
4) Grados de perfección: máxima perfección, Dios
5) Orden del mundo: el fin es Dios

Dios es concebido como el ser absolutamente perfecto que es la causa final de todas las finalidades. Dios está constantemente en relación con su creación. Sin embargo, por la razón humana no obtenemos un concepto completo de Dios.

Santo Tomás desarrolla, además, una doble vía para hablar de Dios: La vía negativa, que establece lo que Dios no es y la vía analógica (analogía antes), que consiste en atribuir a Dios lo que es perfecto de las criaturas, por ejemplo inteligencia, Dios es suprema inteligencia.

Dios es simple, no tiene cuerpo ni composición hilemórfica, es acto puro. En El esencia y existencia son idénticas. Es omnipresente y creador de todas las cosas, El sostiene el universo. Es eterno, la eternidad es la medida del ser permanente, el tiempo es la medida del movimiento. En Dios y a partir de El el mundo obtiene su unidad.

Santo Tomás creó un gran sistema teológico, en este sistema la razón es complemento de la revelación. Hay un nivel de autonomía en el hombre que le capacita para aspirar al conocimiento de Dios. Esto no niega la importancia de la revelación que nos viene a socorrer allí donde nuestra razón no puede obtener certeza. El sistema teológico-filosófico de Santo Tomás compagina lo mejor de la filosofía aristotélica, el neoplatonismo y las creencias cristianas. Sin duda alguna, Santo Tomás creó un sistema armonioso que intenta regir la esfera religiosa, económica, social, política y cultural; con razón se le ha llamado el gran teologo de la cultura. Como vimos en los anteriores pensadores, el concepto de Dios se define sobre bases metafísicas, suprahistóricas. La única concesión de Santo Tomás está en el plano de la sociedad, allá el hombre se organiza y tiene libertad. Es el reino de la autonomía. Sin embargo siempre se da una jerarquía en que Dios es la realidad última que da sentido a la existencia humana, al hombre, a la historia.

Juan Calvino es considerado como teologo de la Palabra de Dios. La doctrina de Dios está íntimamente relacionada con su doctrina de la Palabra de Dios, Calvino arranca del sentido de la Majestad de Dios. A Dios se le conoce en una actitud existencial, la miseria humana tiene su contraparte en la Majestad de Dios. Dios es un numen (fascinante, inalcanzable). De Dios no se puede hablar directamente, porque El es trascendente radicalmente. Solo a través de símbolos temporeros podemos hablar de un Dios trascendente. Con razón a Calvino se le ha llamada el gran iconoclasta del siglo XVI, para él todo intento de categorizar a Dios de manera permanente y absoluta es idolatría.

Pregunta: ¿Cómo explica Calvino su doctrina de Dios? veamos algunos puntos sobresalientes:

1) Siempre debemos partir de lo que Dios nos enseña en las Sagradas Escrituras.
2) El espíritu Santo es el exponente por excelencia de las Sagradas Escrituras, su acción permite que la Palabra se imprima en nuestros corazones para recibirla y entenderla.
3) La Biblia nos ofrece una filosófia cristiana. El proceso que va del Génesis al Apocalipsis es una manifestación de la revelación continua de Dios. El centro de esa revelación es Jesucristo.

4) La Palabra de Dios nos edifica, mostrándonos que Cristo es el cumplimiento y la plenitud de la Ley, nos llama a tener a Dios y nos enseña a confiar en El a través de su Hijo. El propósito de la Biblia es que reconozcamos a Dios como Señor.
5) La revelación de Dios se da en la relación que tienen la Biblia como Palabra de Dios y esa Palabra de Dios manifestada plenamente en Jesucristo. La Biblia apunta a Cristo, a través de toda la Escritura, La Palabra viva de Dios resuena.
6) La teología de Calvino está ligada al sentido de la Palabra de Dios, y se dirige hacia el fin último de toda la Biblia: Jesucristo. En este sentido la Palabra de Dios, el Logos encarnado debe ser distinguida de las demás palabras de la Escritura.
7) Dios se revela a través del orden natural (procesos naturales y la historia de la humanidad), aunque Dios permanece por encima de todo orden natural. Esto no implica que no haya un verdadero conocimiento de Dios por las manifestaciones de la divinidad a través de la naturaleza.
8) Según Calvino, aparte del conocimiento de Dios en la Escritura, a través del Hijo, hay una segunda fuente de revelación y una segunda posibilidad de entrar en comunión con Dios. Se reconoce pues que en Calvino hay un **duplex congnitio** Dei: 1) En la naturaleza conocemos al Dios creador, 2) en Cristo conocemos al Dios redentor, Dios como creador ha dejado evidencia de su gloria y aún manifiesta su soberanía en los procesos naturales e históricos. Sin embargo, como nuestra situación es de rebelión contra Dios, a causa del pecado, hemos perdido la capacidad de reconocer la gloria de Dios en sus obras. Lo que Calvino dice es que si Adán no hubiera caído hubieramos retenido la capacidad de conocer a Dios a través de la naturaleza. No obstante en el hombre hay siempre un **semen religionis**: el conocimiento de Dios es innato en el hombre, siempre existe en el ser humano un dato del sentido de la divinidad. No podemos escapar de Dios, El está cerca, no nos deja solos y espera una respuesta de nosotros, hace falta entonces reconocer la palabra redentora de Dios en Cristo (el conocimiento natural no nos salva). La distinción que Calvino quiere establecer aquí es entre el conocimiento salvífico de Dios y el conocimiento natural. La revelación plena de Dios se da en Jesucristo. Es allí donde nuestra redención tiene sentido.[6]

El problema de la fe y el conocimiento de Dios lleva a Calvino a consideraciones teológicas profundas, ese es el centro de su teología. Su rigor académico y su mente jurídica lo llevan a sistematizar su pensamiento. Los INSTITUTOS DE LA RELIGION CRISTIANA y sus sucesivas revisiones manifiestan las precisiones que él le quiere dar al tratamiento de los temas. Se podría decir que la doctrina de Dios tiene un doble enfoque, el bíblico y el teológico-filosófico. Calvino se siente heredero de la mejor tradición cristiana (quiere rescatar a Agustin) y aspira a dejar el escolasticismo, sólo que el humanismo y el nominalismo le plantean

6) Wilhelm Nicsel, THE THEOLOGY OF CALVIN traducido por Harold Knight (Philadelphia: The Westminster Press, 1956), pp. 22-53.

nuevas maneras de hacer teología. Así como Orígenes, Calvino quiere creer con la iglesia y ser teólogo de iglesia, pero intenta además dar un paso más allá al formular juicios teológicos que están condicionados por el pensamiento filosófico de su época. Es valioso el intento de Calvino por mostrar al Dios de la Biblia, al Padre de nuestro Señor Jesucristo que nos es revelado en las Escrituras por la acción del Espíritu. Si Calvino ve a un Dios trascendente, lo ve también siempre relacionado con su creación, preocupado por la historia y el mundo. Hay un hecho que permite rescatar el pensamiento de Calvino y es que él siempre se refirió a las categorías teológicas como temporeras, incompletas, no acabadas y permaneció fiel a la tradición biblica. Estos condicionantes superan cualquier tentativa ahistórica en el pensamiento de este gran reformador.

En la siguiente página ofrecemos un diagrama de la interpretación que Edward A. Dowey, Jr. ofrece sobre el conocimiento de Dios en Calvino en su libro THE KNOWLEDGE OF GOD IN CALVIN'S THEOLOGY.

CONCLUSIONES

En nuestro trabajo hemos querido puntualizar algunos elementos distintivos en la teología de estos pensadores. Existe una primera tensión sumamente importante: estos teólogos quieren creer y sobre todo permanecer fieles a la iglesia y la fe que esa iglesia profesa. Tal es el caso de Orígenes que intenta esclarecer problemas que son importantes en la iglesia de su época. Lo especulativo en su sistema teológico-filosófico está dado en función de una teología por y para la iglesia. Evidentemente estos son problemas teológicos-pastorales y no mera especulación académica.

Surge entonces una cuestión fundamental, si el teólogo sirve a la iglesia debe observar los límites que esa iglesia le marca, pero su función crítica le llama a dar un aporte que lo colocará al borde del límite y en ocasiones fuera de los límites permitidos por la iglesia. En definitiva estamos diciendo que no puede haber iglesia sin teólogos ni teólogos sin iglesia.

Aunque la manera en que estos teólogos han abordado el tema de Dios resulte para nosotros un tanto abstracto y sumamente filosófico eso no excluye el hecho claro y evidente de que confrontaron la problemática acreciante y desafiante de su época. Nosotros no podemos eludir en nuestra época el abordar de manera renovada esa problemática, haciendo pertinente el que-hacer teológico. El gran aporte para nosotros es que supieron tender el puente entre la teología y la cultura de su época, eso todavía tiene vigencia.

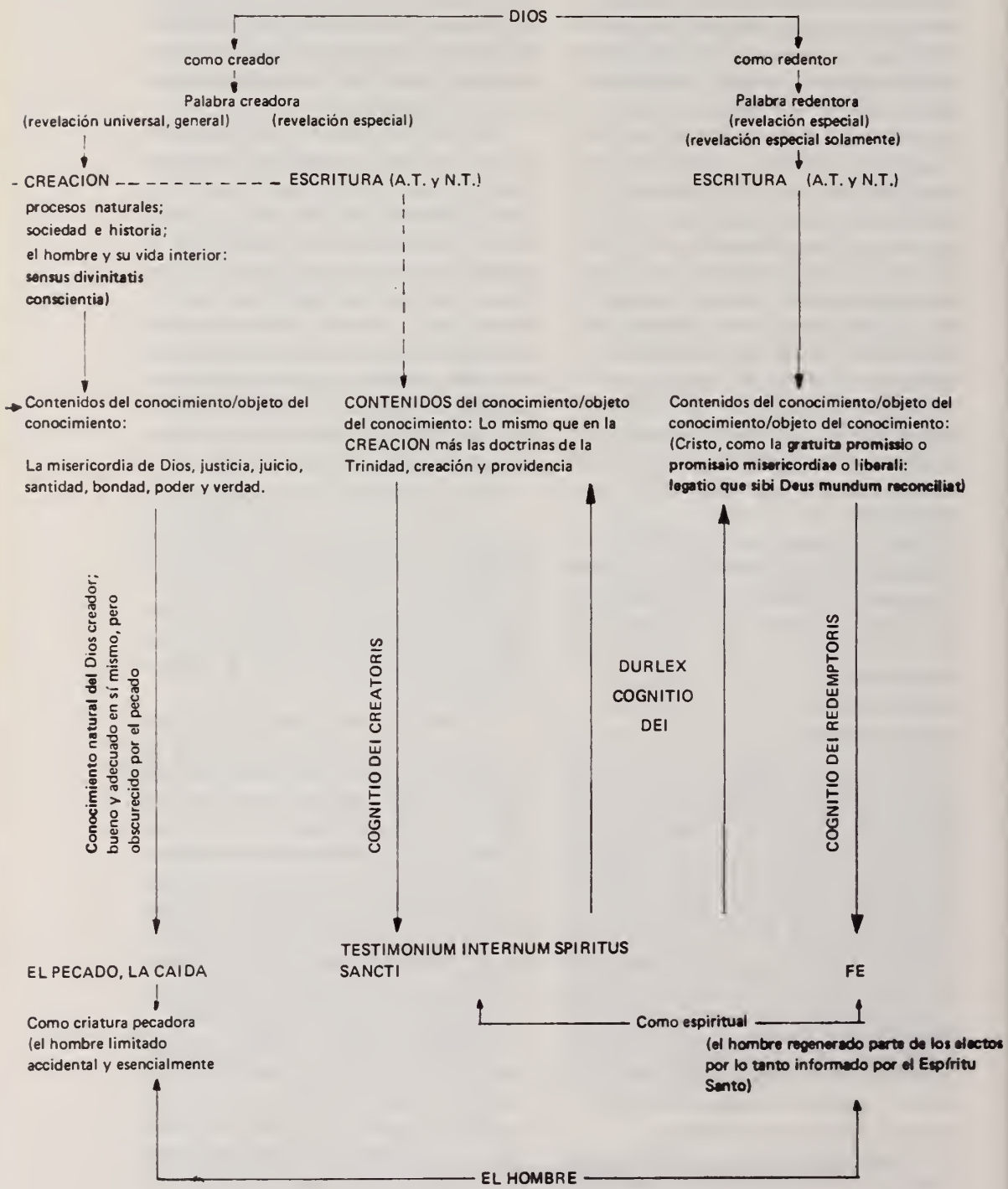
Otro problema aún vigente es el hecho de que nuestra fe ha de ser siempre una fe ilimitada, que tenga sentido. El **credo ut intelligam** de Anselmo todavía tiene validez. La tensión entre la razón y la revelación siempre ha de estar presente, pero eso no excluye una nueva manera de plantear esa relación.

Quizás el problema hoy es al plantearnos un concepto de Dios no es a partir de la pregunta ¿qué es Dios? sino más bien ¿quién es Dios?, en este sentido lo que interesa es cómo actúa Dios en nuestro mundo. Esto no lo podemos soslayar. Si los cristianos queremos aportar un sentido de esperanza que arranca de la resurrección ya estamos frente al problema de Dios Es por otro lado evidente que el problema de la trascendencia exige resoluciones que la teología de hoy tendrá que enfrentar.

Orígenes, Anselmo, Aquino y Calvino trataron de enfrentar un problema que lejos de ser puramente teórico, fue y es profundamente pastoral y ciertamente importante. Lo que hemos intentado es mostrar cómo ellos lo enfrentaron, nos toca a nosotros enfrentarnos al desafío hoy.

DIAGRAMA INTERPRETATIVO SOBRE EL CONCEPTO DE DIOS EN CALVINO

(Síntesis del libro THE KNOWLEDGE OF GOD IN CALVIN'S THEOLOGY de Edward A. Dowey, Jr.)



Irene W. de Foulkes

EL REINO DE DIOS Y PABLO

1. Introducción: el problema

El estudio del Reino de Dios en los evangelios nos ha hecho conscientes de unas dimensiones teológicas mucho más amplias que las que han enmarcado nuestra experiencia de la fe cristiana en la mayoría de nuestras iglesias evangélicas en América Latina. Vivimos una realidad eclesial "paulinista", decimos, poco acostumbrada a las categorías Sinópticas, pero es cuestionable que la conocida reducción de la fe a una experiencia interior, y de la ética a las relaciones interpersonales en escala reducida, represente en la realidad al pensamiento paulino. Al mismo tiempo, algunos cristianos evangélicos empiezan a darse cuenta que la situación de América Latina exige pensar y vivir la fe a partir de categorías no tan estrechas.

Con esta situación de trasfondo prestamos oído atento a la recuperación del tema del Reino de Dios en nuestro medio. La exposición del mismo a partir de los evangelios revela fulminantes rayos que iluminan no sólo una situación vivencial socio-política y religiosa en la Palestina de hace tantos siglos sino también nuestra situación presente, angustiosa en esas mismas áreas. Al fin tenemos una clave y una herramienta con la cual emprender una fructífera labor de vaivén entre la Biblia y nuestro contexto actual. No tarda mucho en presentarse ante nosotros, sin embargo, esta inquietud: ¿una temática tan fundamental y tan esclarecedora no debería ser también pieza principal en la reflexión teológico-vivencial de los primeros cristianos? Vamos a las epístolas de Pablo con ávida esperanza de documentarnos más, de encontrar ahí algo sobre el Reino que de alguna manera habíamos pasado por alto. Mucho antes de que emprendieramos nosotros esa búsqueda, ya otros se nos adelantaron, y nos traen la noticia: ahí no hay nada; el Reino se quedó en el olvido y Pablo, tal como lo denunciaron sus opositores jedeo-cristianos, optó por un evangelio muy propio, desligado de Jesús y la fe del Reino de Dios.

2. De Jesús a Pablo: las hipótesis

¿Cómo hemos de entender el cambio operado entre Jesús y Pablo? Ha llegado a ser un lugar común la opinión de que el admirable teólogo a falsificado los datos originarios para convertirse él mismo en el verdadero fundador del cristianismo. "Del evangelio de Jesús se habría hecho inmediatamente, por obra de Pablo - - así se dice - - una doctrina de salvación sobrecargada de representaciones judías y mitologías griegas". (Bornkamm 1979:159) Tales posturas definen la doctrina paulina como una ruptura con las fuentes, como deformación y adulteración. Bornkamm señala el marco teórico que no solo da cabida a tales juicios sino que los exige: la perspectiva de la historia de las religiones. [1] Bajo el influjo del idealismo y recogiendo concepciones del "intelectualismo helénico y . . . resabios de las viejas herejías gnósticas y marcionista",

(1) Cp. también a Bultmann (1960:184), quien señala en la corriente de la historia de las religiones los orígenes atribuídos al "mito-Cristo" paulino en la mitología helenística.

se caracteriza al NT como "más espiritual" que el AT, y en la tradición del Iluminismo se postula un supuestamente superior individualismo en el NT versus un colectivismo antiguotestamentario (Míguez 1975:78). Según estas apreciaciones, los evangelios sinópticos, y con ellos el mensaje del Reino de Dios, pertenecían más propiamente al genio del AT, superado por Pablo en virtud de su espiritualización del mensaje. Caen en esta trampa no solamente "el liberalismo y el modernismo" a que alude Míguez sino también el sector conservador, explícitamente en el caso de los dispensacionalistas, o implicitamente en los otros que simplemente hacen caso omiso del Reino al no poder conciliarlo con su comprensión del pensamiento paulino. Sorprende descubrir que este juicio de ruptura es tan arraigado que aflora aún en las obras como la de Pixley (excelente en su sección sobre Jesús) Motivado por la necesidad de discenir la relación entre la fe y la historia concreta, Pixley sostiene que en Pablo "el Reino de Dios vino a ser una realidad espiritual que transformaba a los individuos abstraídos de sus relaciones de producción. . . un Reino para la salvación de las almas individuales. . ." (1977:77,80).

Para superar la ruptura así creada, ciertos exegetas hacen una retroproyección de su lectura particular de Pablo, convirtiendo el Reino de Dios en vehículo de carga para una filosofía dualista ("las exigencias del espíritu y las de la materia") que exige un Jesús que, para superar el "mesianismo temporal y nacionalista" declare que "sólo le interesa la valoración espiritual de esta vida, en cuanto que ésta es preparación para otra eterna en intimidad con Dios" (García Cordero 1971:313-337). Obviamente este camino está falseado en sus bases.

Entre los que juzgan como ruptura el paso de Jesús a Pablo, algunos la valoran positivamente y otros con sentido de pérdida, como tergiversación. Entre estos últimos Pixley nos llama la atención, por cuanto compartimos su motivación. Partiendo de la misma presuposición respecto a la mediación histórica en la definición de posturas filosóficas y teológicas, y examinando más de cerca los datos de la teología paulina (Pixley le dedica solo 4 pp.), ¿se puede llegar a otras conclusiones respecto a la relación entre Reino de Dios y mensaje de Pablo? Juan Luis Segundo nos sugiere que sí: al estudiar la salvación en Pablo encuentra que Pablo la relaciona "con bienes y males que ocurren dentro de la historia. . . ubica lo esencial de ella en una transformación intramundana perceptible" (1970:87). En sentido parecido Croatto, enfocando la teología paulina desde el ángulo de la liberación que percibe en los evangelios, propone que así como "los gestos y la palabra-vida de Cristo redescubren y liberan al hombre oprimido por las estructuras sociales y religiosas", Pablo presenta la muerte de Cristo como Hecho Pascual que proyecta la liberación del éxodo, como gesto liberador del pecado (egoísmo), de la ley (estructuras opresivas), de la muerte (la desesperanza) (1973:137-140). Lejos de concebirse como un individuo desarraigado, con un alma destinada simplemente a una salvación estraterrestre, el hombre nuevo producto de este mensaje paulino está más bien impulsado a, y capacitado para, amar hasta el punto de dar su vida por los oprimidos (nótese la referencia a la superación de la triple alienación del egoísmo, la desesperanza y las estructuras opresivas).

La tarea que tenemos delante pues, es la siguiente: discernir si en el nuevo mundo de Pablo estas pistas señaladas nos llevarán a descubrir elementos continuadores del mensaje vivido y anunciado por Jesús, acerca del Reino de Dios. Primero se examinará el uso explícito del término Reino por parte de Pablo (sección 3) y luego se estudiará algunos aspectos de la teología específicamente paulina desde la perspectiva del Reino (sección 4).

Antes de emprender ese trabajo con-

viene indicar el eje hermenéutico que guía todo el proceso. Un principio que ha sido tan fructífero en otras áreas de investigación neotestamentarias (por ej., el tema de la mujer) establece que Jesús, tal como lo presentan los evangelios, es el punto de partida del estudio: él es la clave hermenéutica de todo el resto del NT. Se va a las epístolas desde los evangelios y no se hace caso a aquella desgastada máxima de que "los pasajes doctrinales explican los pasajes narrativos", la cual ha sido en parte responsable por la ausencia del aporte sinóptico en ciertos círculos. La presuposición inherente en nuestra metodología es clara: dentro de la variedad de enfoques propia de la variedad de circunstancias y personalidades en el NT habrá cierta coherencia producto de una intención en los autores de comprender y representar la fe cristiana como inextricablemente ligada a la persona y obra del Jesús histórico. Pablo, por ejemplo, en medio de sus discrepancias con ciertos elementos jerosolimitanos, tenía la firme convicción de que "su" evangelio era el único evangelio posible, consecuente con los hechos históricos de la vida y muerte de Jesús. Esto no quiere decir que se concibiera la tarea apostólica como una mera repetición de las enseñanzas de Jesús, como un fiel estudiante de un rabino difunto. Puede ser que es en este punto donde empiezan a perder el camino los proponentes de ruptura y deformación entre Jesús y Pablo. Hace falta reconocer que Jesús anunció en su vida el comienzo del Reino, un nuevo eón, que solamente con su muerte y resurrección quedó definitivamente inaugurado. Por tanto el kerygma postpascual no podrá retomar los elementos preservados en las sentencias, las parábolas y los actos de Jesús así no más. A esto alude R. Foulkes en su ponencia sobre el Reino de Dios en los evangelios cuando señala la necesidad de una hermenéutica contextual para estar al día con la dinámica del Reino en la historia. Su ejemplo, (Cf. Vida y Pensamiento No1. (1981) p.14) se refiere precisamente al paso de Jesús a Pablo: durante su vida Jesús prohibió la evangelización de los gentiles; después de su muerte y resurrección ésta llegó a ser la práctica común.

Según este acercamiento hermenéutico entonces, la hipótesis de trabajo es la siguiente: en el paso de los evangelios a las epístolas paulinas habrá coherencia y al mismo tiempo desarrollo, superación y cambio, siguiendo la dinámica misma del Reino como el reinado, la actividad de Dios en el mundo.

3. ¿Qué conoce Pablo del Reino de Dios?

3.1 Reino de Dios y la predicación apostólica

Se esperaría que los discípulos, que habían aceptado el anuncio y la misión de Jesús, girados alrededor del Reino de Dios, hubieran hecho de este mensaje del Reino el eje principal de su predicación. Sin embargo, a partir del libro de los Hechos el Reino prácticamente desaparece, sin ninguna discusión, para dar lugar a la prédica sobre Jesús como Mesías (Cristo) y Señor (Schnackenburg 1970:239ss). Revisando las 7 menciones del Reino en Hechos, encontramos que solamente en tres contextos van juntos los dos enfoques. En 8.12 es Felipe que anuncia "la Buena Nueva del **Reino** de Dios y el nombre de **Jesucristo**". En el cap. 19 la predicación de la misión paulina en Efeso se resume como "Palabra del Señor" después de haberse caracterizado como una discusión "acerca del **Reino** de Dios" (vv. 10,8). En 28.23 ya en la capital del imperio, lejos de sus orígenes palestinenses, el "Reino de Dios" es expuesto por Pablo, quien "intenta persuadirles (a sus oyentes judíos) acerca de Jesús basándose en la Ley de Moisés y los Profetas" (exposición que tendría el sólo objetivo de convencerles que él es Mesías - Cristo). Eviden-

temente el tema del Reino no tiene necesariamente ningún límite geográfico ni aún étnico; sin embargo no es central en la prédica apostólica: está completamente ausente de los sermones resumidos en Hechos, cuyo núcleo es la exposición de Jesús como Cristo. Sólo en la descripción general de esa actividad evangelística y pastoral se emplea el término Reino de Dios para caracterizar su contenido. Podemos concluir que para Lucas el mensaje del Reino está íntimamente ligado al conocimiento de Jesús como Cristo, pero no se explicita como se da esa relación.

3.2 El empleo paulino del término Reino de Dios

Es a partir de los escritos de Pablo que hemos de buscar más luz sobre la cuestión, y es ahí donde tropezamos con el dato duro: Pablo no sólo emplea pocas veces la expresión Reino de Dios, sino que aún en esas escasas 12 menciones aparentemente le da poca importancia, usándola hasta de manera formulística, aunque siempre con contenido teológico. Como primer abordaje de nuestra problemática, constatamos el empleo explícito del Reino de Dios por parte, de Pablo, siguiendo la bien trazada exposición que hace Kirk (1979) de estas citas.[2]

3.2.1 La presencia del Reino

Ro. 14.17 El Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo.

Muy unidos al fruto del Espíritu (Ga. 5.22s), la justicia, el gozo y la paz manifiestan la presencia del Reino en la actualidad, no por una dimensión mística, íntima, sino como dinámica de la vida en comunidad, con su opción por servir a los **"débiles"** de esa comunidad (Schnackenburg 1970:269), clara proyección del Reino como lo predicó y vivió Jesús, actualizando su opción por los "más pequeños".

1. Co. 4.20 No está en la palabrería el Reino de Dios, sino en el Poder. Pablo acaba de señalar el orgullo y la satisfacción de los corintios que se jactan de poseer ya (por dotación carismática, por "conocimiento" espiritual) los bienes del Reino ("reinan" ya, v.8). No les reprende ahuyentando al futuro la experiencia del Reino sino declara que el entusiasmo y el sofismo jactanciosos son prueba de que se han coformado más bien al eón presente: no se halla en ellos el poder, la realidad del Reino que sí debe actualizarse.

3.2.2 Heredar al Reino

Gá. 5.21 . . quienes hacen tales cosas (las obras de la carne) no heredarán el Reino de Dios.

1 Co. 6.9s ¿No sabéis acaso que los injustos no heredarán el Reino de Dios? No os engañéis. Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los rapaces heredarán el Reino de Dios.

Ef. 5.5 Porque tened entendido que ningún fornicario o impuro o codicioso - - que es ser idólatra - - participa en la herencia del Reino de Cristo y de Dios.

Aunque los primeros dos de estos textos

(2) Modestamente intitula Kirk su artículo "En torno al concepto del Reino en Pablo" modestia bien justificada por cuanto se limita a abordar el concepto Reino a partir de le palebra Reino, estudiando solamente "esos pasajes donde la palebra, o concepto, Reino, ocurre en Peblo". Tal confusión entre palabra y concepto exige un estudio aperte. Lo que intentamos hacer en el presente trabajo es superar esta limitación ertificial (ver sección 4).

podrían tratarse juntos con los del reino escatológico (3.2.4), su expresión particular ("heredar"), y su referencia común a una ética del Reino, motiva su agrupación aquí. Impulsado seguramente por la LXX, donde el hebreo "entrar" a la tierra prometida se traduce (más de 50 veces en Dt.) "heredar". Pablo , al igual que Jesús (Mt. 5.5), habla de "heredar el Reino" como sinónimo de "entrar" en él (Schnackenburg 1970:264). Lo importante de ese heredar, sin embargo no es su futuridad sino la calidad de vida actual que indica una participación ya en herencia, como bien se expresa en Ef. 5.5. Kirk nos refiere a la fuente en Jesús de estas tajantes advertencias contra la laxitud ética de los que pretenden ser del Reino: "Ningún servidor puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro. . . No se puede servir a Dios y al dinero" (Lc. 16.13). La ética que practicó y enseñó Jesús[3] es señalada explícitamente en el contexto de Ef. 5, donde les insta a los cristianos a "vivir en el amor como Cristo nos amó y se entregó por nosotros" (v.2), idea que está detrás de la muy llamativa referencia al "Reino de Cristo y de Dios" en el v.5. Que Jesús es el contenido del Reino lo podemos discernir también en 1 Cor. 6, donde el v.7b alude a la experiencia vivida por Jesús como fundamento para la advertencia ética: "¿Por qué no prefería soportar la injusticia? ¿Por qué no dejaros más bien despojar?" Finalmente, en Gá. 5 la lista de vicios, lejos de construir un catálogo de faltas contra una ética personal, debe entenderse primordialmente en relación con el principio fundamental (v. 13) que rige toda la ética: liberados de la esclavitud (douleía) de la ley, los cristianos están llamados a servir (douleúein) a los demás en amor. Es en base a su contradicción de este amor-servicio a los demás que las obras enumeradas son "de la carne" y por lo tanto excluyen a sus oracticantes de una participación en un Reino que es, por definición la comunidad del que se dió por los demás. Lo mismo hay que decir de la lista de 1 Co 6.

3.2.3 Posesión presente del Reino

1 Ts. 2.12 Os exhortábamos y alentábamos, conjurándoos a que viviéseis de una manera digna de Dios, que os ha llamado a su Reino y gloria.

2 Ts. 1.5 Esto es señal del justo juicio de Dios, en el que seréis declarados dignos del Reino de Dios, por cuya causa padecéis.

Col. 1.13 El nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor.

A diferencia de Kirk, Schakenburg, en relación con los textos de Ts., pone énfasis en el carácter escatólogico indicado por "gloria" y "juicio" pero, con todo, admite que este caracter futuro sirve de motivación moral para el presente. En el caso del sufrimiento que la actuación consecuente con el Reino conlleva, estamos remitidos una vez más a la vida histórica de Jesús, amarre constante del Reino. Los que primero se unieron a Reino en torno a él oyeron su advertencia respecto a la relación entre persecusión y Reino (Mt. 5.10s). Llamado explícitamente "Reino del Hijo" en Col., este se contrasta con el anti-reino, los poderes de las tinieblas, referencia a toda aquella oposición a la vida y obra del Hijo en forma de demonios encarnados tanto en personas como en las estructuras de su contexto socio-político y religioso.

(3) Al señalar este contexto original de la ética paulina Kirk destaca el vicio a evitar la avaricia, y comenta: "Pablo incluye en el último pasaje vicios que impulsan a la estratificación de la sociedad y que mantienen vigente el estado de "bienes diferenciales" (alusión a Miranda), por ejemplo, "avaro - - que es idolatría".

3.2.4 El Reino estatológico

1 Co. 15.25,50 Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruído todo Principado, Dominación y Potestad. . . La carne y la sangre no pueden heredar el Reino de los cielos, ni la corrupción hereda la incorrupción

2 Ti. 4. 1, 18 Te conjuro en presencia de Dios y de Cristo Jesús que ha de venir a juzgar a vivos y muertos, por su Manifestación y por su Reino. . . El Señor me librará de toda obra mala y me salvará guardándome para su Reino celestial.

Unida a la resurrección y la parusía va la derrota definitiva de toda aquella oposición estructurada en anti-reino.[4] El Reino tiene un futuro que supera cualitativamente las limitaciones presentes: aunque Jesús, resucitado, reina ya como Señor y Cristo (Cp, v. 25 con Hch. 2.34), el cumplimiento de su misión no se verá hasta que todos los suyos venzan también la oposición que los tiene sometidos a corrupción, es decir, la muerte que, como limitación óntica (Croatto), es el último enemigo del reinado de Dios, autor de la vida. Para Pablo, así como para los primeros evangelistas, el que ha efectuado ese triunfo por su propio sacrificio hasta la muerte, Cristo Jesús, es el que tiene el derecho de enjuiciar, en completa unión con el Padre, todos aquellos que se oponen a su proyecto. Con lenguaje que recuerda textos como Mt. 25, se nos dice acá que el juicio sucederá junto con su manifestación (epifáneia) en poder real. El apóstol se siente resguardado para ese Reino en que ha de vencer la justicia, aún en medio de la acrecentada oposición malévola, la cual experimenta a semejanza de su Señor.

3.3 Replanteamiento del problema

¿Qué hemos de concluir de estas pocas citas? ¿Qué nos ha revelado Pablo de su conocimiento del Reino de Dios? En los cuatro apartados hemos visto los siguientes aspectos de su pensamiento:

El Reino es algo presente en medio de la sociedad humana: se da en acciones concretas.

El Jesús histórico (Sus palabras y obras) constituye el fundamento y el contenido del Reino y su expresión en las relaciones humanas actuales, expresión que se resume como servicio sacrificial a los demás.

La adhesión al Reino implica un conflicto con fuerzas anti-reino.

La futura vindicación de la fuerza provida del Reino (se funda y se cumple en resurrección) confirma la actuación presente de los herederos del Reino cuando esta provoca oposición mortífera.

Todo esto guarda tan estrecha relación con lo que los evangelios nos revelan del Reino de Dios que sólo podemos concluir que la idea de una ruptura tajante entre Jesús y Pablo en cuanto al uso del término Reino de Dios carece de fundamento.

Queda en pie, sin embargo, una pregunta inquietante: ya que Pablo conoció no sólo el término sino también el contenido del Reino, y fue capaz de manejarlo tan eficazmente, ¿por qué no lo usó más? Y más importante: ¿qué estructura desarrolló en su lugar para comprender y comunicar su mensaje, y qué relación guarda esta con Reino de Dios?

(4) Cp. la repetida referencia en Ro. 5.14-21 al presente reinado del pecado y la muerte.

4. ¿Qué conformidad hay entre el Reino y Pablo?

4.1 Propuesta

Retomamos nuestra discrepancia con Kirk respecto a palabra y concepto (nota2) hemos de cuestionar la idea de que el concepto del Reino se halla únicamente donde se usa la palabra Reino. Ya hemos agotado la lista de citas que nos proporciona la concordancia, pero aún no hemos comenzado a buscar otros recursos para la indagación acerca del Reino de Dios y el pensamiento paulino. Si a partir de los evangelios comprendemos cómo es el Reino, hemos de preguntarnos si no será posible que los componentes de este concepto, las características y cualidades del Reino, no podrán darse en textos paulinos sin que aparezca cada vez la palabra Reino. Para poner a prueba esta hipótesis, tendremos que hacer un (demasiado) breve resúmen de esas características del Reino, para pasar luego a explorar las vetas del pensamiento de Pablo en busca de esos elementos: su presencia, su ausencia, su transformación. Este procedimiento, legítimo y fructífero, es también limitado: sugiere que habrá que extender la investigación a un nivel más englobante. No podemos quedar satisfechos con el descubrimiento de elementos sueltos del Reino de Dios en los escritos de Pablo, sino que tendremos que buscar qué compatibilidad estructural hay entre la presentación sinóptica y la teología paulina, como dos mensajes comparables.[5]

Para comenzar hacemos un resumen, que arriesga con ser tan escueto que no complazca a nadie, de los dos mensajes, hallando el de Pablo Justificación por la fe, pero incluyendo en esa estructura tomada de Romanos y Gálatas algunos elementos de su pensamiento desarrollados en otras epístolas.

4.1.1 El Reino de Dios

a. El Reino ha llegado ya en la persona y ministerio de Jesús.

1. Jesús demuestra los valores (aunque son al mismo tiempo las exigencias) del Reino: amor que actúa eficazmente frente las necesidades de los marginados, aun a costa de su propia seguridad (la cruz será la culminación de esta misión mesiánica); justicia que se opone a personas, acciones y estructuras que se apropian de privilegios en perjuicio del prójimo y del pueblo.
2. La predicación y ejemplificación del Reino suscita la oposición de las fuerzas anti-reino individualizadas (demonios encarnados) y estructurales (sistemas de privilegio socioeconómico y religioso como el fariseísmo, el Templo, el derecho del varón).
3. Jesús introduce prolépticamente el bienestar (shalom) que Dios tenía como bendición prometida a su pueblo (milagros de sanidad, perdón de pecados).
4. De los que responden al llamado al arrepentimiento y seguimiento se forma una comunidad del futuro, que busca poner en práctica los valores del Reino.

(5) Usaremos el término mensaje para referirnos tanto al euaggelion (la buena noticia del Reino que Jesús predicó, como al euaggelion que Pablo proclamó entre los gentiles (Gá. 2.2);

b. Jesús traerá la plenitud del Reino en un retorno futuro, para reinvidicar el pueblo sufrido, enjuiciar a los opresores y establecer el justo gobierno de Dios.

4.1.2 Justificación de la fe[6]

a. No hay justo alguno, i.e. no hay quien haga el bien que Dios manda. Esta falla fundamental llamada pecado es un proyecto de muerte.
b. La ley es incapaz de rehabilitar al injusto, de vivificarlo, de hacerle vivir en amor; sólo demuestra su estado desesperado.
c. Por iniciativa de Dios mismo, Jesucristo, el único justo, asumió esa maldición y se entregó a la muerte bajo la condena de la ley.
d. Al resucitar Jesús, Dios ejerció su poder sobre la injusticia y la muerte, reinvindicó la entrega de Jesús y confirmó su propósito de solidaridad.
e. El hombre está llamado a tomar posición frente a estos hechos históricos, a creer existencialmente que él si es el imputado y que sólo la muerte de Jesús lo puede librar de su anti-existencia y encaminarlo hacia la realización del proyecto humano concebido por Dios.[7] (Esto es la justificación o rehabilitación o puesta en debida relación con Dios, la salvación, la vida eterna).
f. La presente experiencia de estar relacionado con Dios se da en la vivencia del Espíritu, capacitado el creyente para actuar en bien de los demás, aunque todavía acarrea lacras de injusticia y falta de amor. Mira hacia un futuro escatológico cuando la salvación se dará en su plenitud.
g. Por la universalización de Jesús como Señor y su superación de los límites de la ley judía, se abrió la vía a una comunidad humana nueva, capaz de derribar barreras étnicas, socio-económicas y de sexo, que celebra a Jesús como Señor y proyecta su vida en el mundo.

De los muchos elementos que podrían entrar en un estudio exhaustivo de correlación o contraste entre los dos mensajes esbozados, seleccionaremos solo dos para desarrollarlos como muestra de la metodología propuesta y como, esperamos, aportes iniciales a una más adecuada comprensión de la relación entre Pablo y Jesús. Después de esa investigación a nivel de los componentes de los mensajes, pasaremos a una breve indagación a nivel de estructura total.

4.2 Comparación de elementos

Una breve mirada a 4.1.1 proporciona, entre otros posibles, los siguientes elementos temáticos que servirían de punto de

(6) Citas: a) Ro. 3.10ss. (cp. Sal. 14.1-3); b) Gá. 3.21; 5.14; Ro. 5.20; c) Gá. 3.10ss; d) 1Co. 15.20ss; e) Ro. 3.21-26; f) Fá. 3.2, Ro. 6.18; Ef. 2.1; Gá. 5.13; Ro. 5.2; 1Co. 15.24; g) Gá. 3.28; Ro. 3.29; 4.11s.

(7) González Ruíz (1971: 286)

partida para analizar el pensamiento de Pablo.

La centralidad de la persona de Jesús, encarnación del Reino;

Amor y justicia: valores y tareas del Reino;

La oposición entre la obra de Dios y la de Satanás;

Liberación de sistemas mortíferos: sanidad y perdón de pecados;

El llamado a una comunidad reveladora del futuro escatológico;

El carácter histórico (presente) y escatológico (futuro) del Reino.

De estos, privilegiamos aquí el segundo y el tercero, reconociendo al mismo tiempo que mucho de lo que decimos respecto a estos dos también entraría en un estudio de los otros, ya que se empalman entre sí para configurar el todo.

4.2.1 Amor y justicia: valores y tareas del Reino.

Están unidos inseparablemente en la práctica y en la enseñanza de Jesús el amor y la justicia. Jesús actúa por un amor que divisa la opresión al ponerse de lado de los menospreciados, los pobres y los empobrecidos, los débiles y los endebilitados, y de ese mismo amor le mueve a clamar en nombre de la justicia contra las personas y los sistemas injustos que producen tanta necesidad, contra el pecado individual y estructural, provocando así la oposición de la injusticia contra su persona y su obra.

¿Se encuentra este mismo énfasis en el amor de concreción histórica en Pablo? ¿El amor en Pablo no va ligado más a una mística espiritual que a otra praxis de justicia? ¿Su mensaje no apunta hacia una transformación de la interioridad del hombre y no hacia una acción en el mundo?

Que el amor activo y la justicia que busca son piezas esenciales del mensaje de Pablo queda evidenciado en su repetido énfasis en el amor que obra en bien del prójimo, en el contexto de su argumentación respecto a la ley, instrumento originariamente propuesto para posibilitar la justicia (Ro. 13.9s, Gá. 5.14). Pero paradógicamente no es el guardar la ley (Aún el esfuerzo de hacerlo lleva más bien a la alienación del egoísmo si se logra algún éxito, o a la hipocrecía o la desesperación inmobilizante si no) sino el liberarse de ella lo que permite lograr su propósito: que las personas estén en la debida relación con Dios, lo cual desemboca necesariamente en el bienestar del prójimo. En Ro. y Gá. Pablo argumenta que esa liberación se ha efectuado en Jesucristo: al usar el nombre histórico (Jesús) además del título (Cristo) llama a la memoria al mismo Jesús que condenó tan rotundamente el legalismo y declara que es él el que provee la única salida de ese legalismo. Así como Jesús declaró que Dios demanda una justicia mayor que la de la ley, Pablo insiste que la ley queda superada (ni la circuncisión ni la incircuncisión vale nada), porque la nueva relación con Dios por la fe en Jesucristo se expresa en actos concretos de amor y servicio que cumplen todo el propósito de la ley.

Con el trasfondo del lenguaje antiguotestamentario del Reino[8], Pablo en Ro.1 condena fuertemente la injusticia, aún las injusticias que podrían llamarse comprensibles o llevaderos, como el hablar mal de los demás, el no sentir cariño por otros. Miranda (1972:195) correctamente reacciona con asombro cuando estas "injusticias interhumanas que ocurren todos los días en todas las latitudes, con las cuales acabamos siempre hallando un modus vivendi" se til-

(8) Miranda (1972:205) cita Is. 32.1-20; Sal. 145-20; 101.5, 8; 72, 74.12, 22s,; 146.10.

dan de "dignas de muerte". Pablo encarna aquí el lenguaje y la actitud igualmente asombrosos de Jesús en torno a la entrada al Reino, frente a una injusticia como la codicia (mirando a una mujer), que califica de tan grave que puede arrojar al hombre al infierno y que por tanto debe evitarse aún a costa de la mutilación (Mt. 5.27-30). Ni en Pablo ni en Jesús se trata de una mera falla moral personal cuando se confronta la lascivia, la fornicación o el adulterio (cp. la lista de obras de la carne que imposibilitan la herencia del Reino, Gá. 5.19ss.). Merecen un lugar tan prominente en la condena porque atentan contra la justicia del Reino, y a gran escala: oprimen y explotan potencialmente a la mitad de la humanidad, las mujeres, cuya realización como personas libres y dignas ante Dios es cortada por esas actitudes y los actos que las acompañan.

Una constante en el mensaje de Pablo, la cruz de Jesucristo, encierra un contenido mucho más amplio que el momento de expiración del Salvador. Por ejemplo, frente a la aberraciones esotéricas de los corintios, Pablo encuentra su arma en el tema del Cristo crucificado, que reclama presentar entre ellos a exclusividad de cualquier otro aspecto legítimo de su evangelio. "La corrección fundamental está en recobrar al Jesús histórico, . . . concentrado en lo que más de concreto y escandaloso tiene: su cruz" (Sobrino 1976:243). Se trata del Jesús del Reino, no el de la sabiduría de los maestros de Corinto. Fue el cumplimiento de parte de Jesús mismo de las exigencias del Reino lo que suscitó toda aquella oposición mortífera que se simboliza en la palabra cruz. Esos valores de amor y justicia son los que precisan en la comunidad donde unos se jactan de carismas llamativos, otros se hartan frenta a sus hermanos hambrientos en la cena fraternal, y nadie se preocupa por los débiles. El Reino de justicia, paz y gozo (1 Co. 14.17) solo se hará presente en la medida en que se encarna en ellos el amor que, a semejanza de Jesús, es servicial, que no busca su interés propio, que se alegra de la verdad y no de la injusticia (1 Co. 13).

4.2.2 La oposición entre la obra de Dios y la de Satanás

En la experiencia de Jesús la oposición al amor-que busca-el-bien-del-otro tomó la forma abierta de contradicción por parte de las fuerzas demoníacas. El carácter de esas fuerzas de destrucción-del-otro queda ilustrado en el poseso de Gerasa (Mc. 5), a quien impulsan a vivir entre la corrupción de los ya muertos y a destruir su propia vida física y social (hiere a sí mismo; grita pero no comunica). Estas son las fuerzas que quieren ahuyentar a Jesús; en ese momento no lo consiguen y se destruyen a sí mismas. Pero pronto se encarnarán en otros que las disfrazarán mejor, los mismos líderes de la nación que, siendo de su padre el Diablo, planean y logran llevar a cabo el plan que había de destruír al que denunciaba el pecado de su injusticia.

¿Dónde se da la continuidad de este aspecto opositor del Reino? Esta batalla entre Dios y el demonio de Satanás no termina con los evangelios, a pesar de que ya no encontramos endemoniados y exorcimos reflejados en las epístolas de Pablo. Lo que los evangelios presentan gráficamente por dramáticas escenas vividas por Jesús, Pablo desarrolla lógicamente en términos de los "poderes" que dominan la vida humana en franca oposición al bienestar deseado por Dios para los hombres.

Con Pablo, oriundo de una ciudad griega y educado en la capital judía, donde en sus años mozos imperaba una atmósfera griego-judía (un constante y fecundo contacto se mantenía con esa gran mayoría de judíos que habitaban el mundo helenizado) nos encontramos ante la transición de Palestina al mundo helenístico, que no es sólo el mundo greco-pagano sino también el

mundo del judaísmo helenístico. Según Caird (1956:11-15), en este último se había desarrollado, con base en la LXX (que usó la palabra exousía, "poderes, autoridades", al traducir Sabaoth, Señor de las huestes), una doctrina de ángeles y demonios (daimoiaz, término usado en la LXX para los dioses paganos, sugería el concepto de mediadores celestiales) que se encontraba de cerca con corrientes iluministas del pensamiento pagano. En la sociedad helenista, cosmopolita y culturalmente sincretista, venía en auge una concepción del universo en que un pléroma de seres celestiales o poderes cósmicos regía la vida humana y sus instituciones, concepción que en el primer siglo suplantaba ya las desacreditadas mitologías greco-romanas y egipcias.

Las categorías filosóficas y religiosas con que Pablo procesa los datos de su experiencia espiritual y su base en la persona y obra de Jesús se relacionan íntimamente con el pensamiento helenista. El Reino de Dios, encarnado en Jesús y sus dichos y hechos se había mostrado como el polo opuesto al reinado de Satanás, encarnado en sus opositores, obviamente posesos o no. Pablo discernió que fue una batalla cósmica que se libró a través de aquellas personas y estructuras, y, usa el lenguaje de los poderes cósmicos para indicar a sus lectores helenistas lo que pasó en la pasión y muerte de Jesús, culminación de la obra de esos poderes en su contra.

> 1 Co. 2.8 (la sabiduría de Dios) desconocida de todos los príncipes (archontes) de este mundo - - pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la gloria. . .

El llamar a los responsables de la crucifixión "archontes de este mundo" revela claramente que las estructuras religiosa y política que éstos representaban revisten un carácter suprahumano que se opone a Dios. Pablo vuelve a referirse a esto mismo en Efesios y Colosenses, empleando términos que "denotan frecuentemente gobernantes políticos en la literatura legal, financiera y filosófica del mundo helenista" (Bath 1974: 172).

> Ef. 1.21 (Cristo, resucitado. . . sentado a la diestra) por encima de todo Principado (**archá**) Potestad (**exousía**), Virtud (**dynamis**), Dominación (**kuriótes**) y de todo cuanto tiene nombre no sólo en este mundo sino también en el venidero.
>
> Col. 2.15 Una vez despojados los Principados (**archaí**) y las Potestados (**exousíai**), los exhibió públicamente, incorporándolos a su cortejo triunfal.

Citando a Berkhof[9], Yoder (1972: 149s) comenta el desenmascaramiento del poder político y religioso a que se refiere Col. 2.15:

Es precisamente en la crucifixión que se revela el verdadero carácter de los Poderes. Antes, fueron aceptados como realidades últimas de las más básicas, dioses de este mundo. Nunca se había percibido, ni podría haberse percibido, que esta creencia estaba fundada en la decepción. Ahora que el verdadero Dios aparece en el mundo en Cristo, se hace obvio que los Poderes son sus enemigos, que actúan no como sus instrumentos sino como sus adversarios. Los escribas, representantes de la ley judía, lejos de recibir con gratitud al que venía en nombre del Dios de la ley, lo crucificaron en nombre del Templo. Los fariseos, personificación de la piedad, lo crucificaron en nombre de la piedad. Pilato, representante de la justicia y la ley romanas, demuestra

(9) Berkhof, Hendrikus 1962. Christ and the Powers. Scottdale. Pa. Herald.

lo que valen estas cuando se le exige hacer justicia a la Verdad Misma. . . La evidencia concreta del triunfo (cp. 1Co. 15.24s) es que en la cruz Cristo "despojó" los Poderes (les quitó su arma). El arma que hasta ahí les dió su fuerza. . . fue el poder del engaño, su habilidad para convencer a los hombres que eran los regentes divinos del mundo, que representan certidumbre y dirección últimas, felicidad y deber últimos, para la humanidad.

Puesto que nuestro propósito es otro, no cabe describir aquí toda la doctrina paulina de los Poderes.[10] Basta observar lo siguiente: 1) penetra todo su pensamiento, encontrándose en 8 de las epístolas; 2) se refiere siempre a personas y estructuras (la religión, la política, la economía) que rigen la vida humana, las cuales no son, en sí, malignas; de hecho fueron creadas por Dios y la vida en sociedad sería imposible sin ellas, 3) como en el caso de la oposición a Jesús, los Poderes operan a través de estas estructuras para dominar el mundo en vez de servirlo, oponiéndose a la justicia; 4) la escencia del reinado de Cristo es el desenmascaramiento y la derrota de las fuerzas malignas operando en el mundo, 5) ese reinado tiene un presente de liberación de la esclavitud (aún la ley judía, dada por Dios, funciona como instrumento de las fuerzas que se interponen entre Dios y los hombres para dominarlos) y culminará en un futuro cuando "entregará a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad" (1 Co. 15.24).

Si en el pensamiento paulino en torno a los Poderes sale a la luz una clara continuación y una apta adecuación al ambiente helenístico del aspecto de la oposición al Reino, cabe preguntarnos por qué esto es tan poco conocido, tan poco comentado tanto en la iglesia como en la erudición bíblica. La sospecha exégetico-teológica al respecto descubre por lo menos dos razones por esa laguna al examinar las categorías con que los legos y la erudición se han acercado a los textos, categorías que los han incapacitado para percibir en Pablo una concepción de la forma estructurada en que las fuerzas malignas operan dentro de la sociedad para oponerse a la justicia de Dios: 1) El enfoque personal, inherente en el protestantismo a partir de Lutero y aumentado por el Pietismo y el existencialismo, proyectó sobre Pablo una comprensión individualista que imposibilita una captación de su pensamiento en torno a las escrituras (cp. Yoder 1972: 135) La erudición ha sido renuente a tratar con seriedad lo que Barth (1974:175) califica como "expresiones arcaicas (Potestades, etc.). . . productos necios de la superstifión": hasta recientemente ha desconocido su trasfondo en las corrientes filosóficas y religiosas del siglo primero.

No basta dejar las cosas en el primer siglo. Si Jesús y Pablo experimentaron algo fundamental en relación al Reino, nos incumbe comprenderlo también en el siglo 20 y en nuestro medio. Verkuyl (s.F.:50) nombra algunas formas que asumen los Poderes de su ambiente: "el racismo. . . el complejo militar-industrial, un poder abrumador que puede arrollar a todo un pueblo. . . y conducirlo a la destrucción de naciones enteras. . . la presión de la opinión pública (que). . . una vez gritó "Crucifícale". . . la falsa propaganda . . " Van den Heuvel (s.f.: 48) señala:

> "los poderes que se mueven detrás de las bambalinas en los planes para ayudar a los países en desarrollo. . . sin embargo la diferencia entre los que tienen y los que no tienen es cada vez mayor. Están en juego poderes suprapersona-

(10) V. las obras de Caird, Cullmann, van den Heuvel, Verkuyl, Yoder.

les, que impiden una acción rápida y decisiva. El colonialismo y el nacionalismo, la inflación y los mercados sobresaturados empiezan pronto a jugar una parte importante. La educación y hasta una comprensión diferente de la historia, pasan a ser poderes que impiden una distribución equitativa de la riqueza".

Tampoco basta sólo identificar las cosas por lo que son. Este concepto de los Poderes, que tiene cabida dentro de un mismo conjunto análitico para la política, la economía, las tradiciones culturales, la religión la ideología y mucho más estará ligado necesariamente a la acción. Pablo lo concibió así al decir que los cristianos luchan "contra Principados, Potestades, Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas" (Ef.6.1). La naturaleza defensiva de las armas a emplear en esa lucha nos remite otra vez el punto de arranque de toda oposición al Reino: es suscitado por el amor-justicia que actúa en bien del otro. Si la existencia de la iglesia se da en esos términos, ella misma constituye resistencia y ataque a esos poderes (Yoder 1972:151). Van den Heuvel (s.f.:79s), agrega:

> Lo que ocurrió en la cruz tendrá que ocurrir vez tras vez. La iglesia también está llamada a destronar a los poderes. Pablo explica esto claramente, en la parte final de su carta a los Colosenses, donde nos da las reglas para una nueva vida. (Ver Col. 3.5 - 4.6). Las palabras con las que Pablo se refiere a lo que tenemos que hacer, ahora que sabemos que los poderes han sido despojados, son las mismas que utiliza para describir la obra de Cristo en la cruz. Se nos invita a someter a los poderes y ligarlos a la carroza gloriosa de Jesús; se nos urge a que los denunciemos públicamente.

El concepto que Pablo tiene de los poderes no es una idea peculiar, sino que es una idea práctica y revolucionaria. Nos viene, no sólo como un relato de nuestra nueva libertad sobre los poderes, sino también como un mandato a participar con Jesús para poner los poderes debajo de sus pies. No tenemos que destruirlos, sino ponerlos en el lugar que les corresponde, en su función de servicio en lugar de la función de dominio.

4.2.3. Conclusión

Este breve estudio nos ha llevado a ver mucho más del Reino de Dios en el pensamiento de Pablo de lo que hubiéramos sospechado, dado el tipo de lectura bíblica a que estamos acostumbrados, informada por acercamientos hermenéuticos inadecuados como los que hemos mencionado. Lo fructífero del estudio sugiere que se extienda la investigación de todos los componentes del Reino a todo el pensamiento paulino, para iluminar así una transición histórica no sólo interesante en sí sino vital para la proyección teológico-social que nuestro mundo demanda hoy de nosotros con tanta urgencia.

4.3 Comparación de estructuras

4.3.1 Cómo abordarla

A primera vista los dos esquemas 4.1.1 y 4.1.2 no se parecen en absoluto. Con un poco de esfuerzo sin embargo podríamos procurar una "síntesis", una "armonía" de los evangelios y Pablo. Ya que esfuerzos parecidos en otras áreas de investigación bíblica nos han enseñado que esa práctica viole la integridad de cada parte integrante al tratar de armonizarla con las demás, descartamos ese procedimiento. Queremos respetar el genio propio de los evangelistas y también el de Pablo.

Nos podría socorrer un principio de la teoría linguística de la traducción. El criterio para evaluar una traducción en relación con el texto original no se halla en una correspondencia entre las dos formas del mensaje, como serían unas estructuras sintácticas parecidas, un mismo número y tipo de palabras en uno y otro, ilustraciones idénticas, etc. Lo que se valoriza es más bien una equivalencia dinámica: que los dos textos provoquen en sus respectivos lectores una misma comprensión del mensaje y una reacción a él parecida, aunque la traducción de ese mensaje lo exprese con formas gramaticales y recursos literarios bastante distintos. Queda así enfocado no la forma del mensaje en sí sino su efecto en el que lo recibe.

Si seguimos esta pista, podríamos hacer la siguiente pregunta acerca del mensaje del Reino y el de Pablo: ¿qué entendería el que recibe uno y el que recibe el otro? ¿qué efecto producirá cada mensaje en su oyente? Obviamente muchos factores podrían afectar la recepción de cada mensaje. Por ejemplo, si el mensaje de Pablo se recibe filtrado por categorías individualistas, algunos elementos estructurales importantes se perderán (como de hecho ha sucedido). De igual manera, si el mensaje del Reino tropieza con un bloqueo contra sus elementos demoníacos su configuración total tendrá un sesgo muy diferente. Dándonos cuenta de estas dificultades, y muchas otras, todavía valdrá la pena intentar la comparación estructural desde este ángulo.

Limitándonos a los pocos (y posiblemente mal trazados) aspectos de ambos mensajes que aparecen en los bocetos de las pp. 4.1-1 y 4.1-2 ensayemos una respuesta a nuestra pregunta.

4.3.2 El mensaje del Reino de Dios

a. Comprendemos: Dios ha tomado la iniciativa, irrumpiendo en una sociedad particular en la persona de Jesús, quien encarnó el amor que busca activamente el bien de los demás y la justicia, obrando arremetidamente en favor de los más necesitados y en contra de la opresión de todo tipo.
   Reaccionamos: Quedamos sorprendidos por estos extremos a que llega Dios y nos damos cuenta que nuestro mundo (y nosotros con él) necesita tremendamente ese tipo de amor-justicia.

b. Comprendemos: Ciertas personas y estructuras se prestaron a impulsos malvados para frenar la acción de Jesús.
   Reaccionamos: Esto nos convence de la seriedad del problema del mundo, que el deseo de Dios sea obstaculizado por los que encarnan el mal.

c. Comprendemos: Jesús no solo prometió, cumplió: Demostró que el pecado es serio pero que en él, y no en códigos legalistas, hay perdón, rehabilitación.
   Reaccionamos: Ese problema serio será el pecado, el no hacer el bien que Jesús ejemplificó y exigió de todos. ¿Jesús podrá enfrentar el pecado y remediarlo hoy también?

d. Comprendemos: Jesús quiso estar acompañado por una comunidad de mujeres y hombres que abandonaran sus malas acciones y se ofrecieran para encarnar en su grupo, y proyectar desde él, el amor y la justicia.
   Reaccionamos: Esa compañía nos parece realista y realizadora. Jesús ya no anda entre las gentes: ¿existirá una comunidad parecida hoy?

e. Comprendemos: Jesús reconoció que su proyecto de amor-justicia

estaba limitado y prometió que Dios traería una realización futura, ilimitada, de ese proyecto.
Reaccionamos: Miramos atrás y nos motivamos para las luchas presentes: miramos adelante y nos llenamos de una esperanza que nos sostiene y nos orienta en ellas.

4.3.3. El mensaje de la Justificación por la fe

a. Comprendemos: El deseo de Dios para las personas, que hagan el bien, es obstaculizado por la presencia y práctica del mal entre los hombres.
Reaccionamos: Nos produce perplejidad e inquietud esta ambigua situación frente a Dios y nuestros semejantes.
b. Comprendemos: La vida de Jesús encarnó el bien que Dios manda, pero su muerte encarnó más bien el juicio sobre los que no lo hacen. En la resurrección quedaron reinvidicados tanto la justicia de Jesús como el valor de su muerte como un acto solidario con los condenados, capaz de librarlos de juicio.
Reaccionamos: Nos demandamos cómo hemos de responder a tan inaudita demostración del amor-justicia.
c. Comprendemos: Se pide creer en Jesucristo, entregándose a la fuerza capacitadora del Espíritu, para realizar ahora en el presente una vida de servicio en amor, con una esperanza viva de un cumplimiento cabal de este proyecto en el éscaton.
Reaccionamos: Nos uniremos a Jesucristo, y encontramos nuestra vida cambiada de rumbo, convirtiéndonos constantemente del egoísmo de la injusticia y el desamor por una creciente identificación con él.
d. Comprendemos: Hay una comunidad formada de los seguidores de Jesucristo que lo celebra como Señor y Salvador y que proyecta su obra en el mundo.
Reaccionamos: Nos incorporamos a esta comunidad, la iglesia, para actuar juntamente con otros en gozosa celebración y eficaz actuación en el mundo.

4.3.4 Conclusión

Seguramente no todo el mundo respondería como nuestros oyentes hipotéticos, pero si este ejemplo de respuesta representa una de las posibles, podemos tomarla para nuestro análisis. En primer lugar nos preguntamos si 4.3.3 representa una ruptura en relación a 4.3.2. En la captación de ambos mensajes discernimos una línea constante comunicada de forma distinta: el origen de todo en la iniciativa de Dios y su deseo respecto a los hombres; el contenido del propósito divino para las personas y su sociedad como el hacer el bien, definido como amor-justicia: el obstáculo a la realización de ese propósito en la práctica concreta del mal (la injusticia/el pecado) por parte de las personas y las estructuras de la sociedad; el juicio que acarrea sobre ellas esa obra obstaculizadora, del cual sólo hay salida por el arrepentimiento, la adhesión a Jesús y la rectificación, condiciones del perdón y la rehabilitación; la oposición concreta y mortífera por parte de los practicantes de la injusticia/el pecado contra los que encarnan los valores representados en la vida y obra de Jesús, pugna que terminará en el éscaton con la reinvindicación de Jesús y sus seguidores; la nueva comunidad posibilitada por el seguimiento de Jesús y el abandono de los anti-valores; la naturaleza de presente-limitado de la nueva realidad traída por Jesús.

Además de esta comprensión de conte-

nido, está la reacción que los mensajes evocan. Nuestros oyentes muestran frente a cada uno un profundo cuestionamiento de su persona, de su actuación en el mundo y de la naturaleza misma de ese mundo humano, la sociedad y sus estructurras. Se sienten atraídos por Jesús y sus valores; a la vez sienten el peso de los obstáculos y lo exigente que será su adhesión a él.

Como resultado no sólo de este último paso comparativo sino como culminación de todo el estudio, concluimos que la tesis de ruptura tajante y profunda entre Jesús y Pablo, entre el mensaje del Reino de Dios y el de la justificación de la fe, carece de fundamento. Lo que presenciamos al pasar las páginas del Nuevo Testamento es una transición, a semejanza de una traducción, del mismo mensaje de un ambiente y época histórica a otro ambiente y otra época.

Bibliografía citada

Barth, Markus, 1974. **Ephesians.** 2 vols. New York: Doubleday.
Bornkamm, Gunther. 1979. **Pablo de Tarso.** Salamanca: Sígueme.
Bultmann, Rudolf. 1960. **"Jesús and Paul"** in **Existence and Faith.** N.Y. Meridian.
Caird, G.B. 1956. **Principalities and Powers.** Oxford: Clarendon.
Croatto, Severino. 1973. **Liberación y Libertad.** Buenos Aires: Mundo Nuevo.
Cullmman, Oscar. 1950. **Christ and Time** Philadelphia: Westminster.
García Cordero, Maximiliano. 1971. **Problemática de la Biblia.** Madrid: BAC
González Ruiz, José M. 1971. **Epístola de San Pablo a los Gálatas.** Madrid: Fox.
Kirk, Andrés. 1979. "En torno al concepto del reino en Pablo" en **Diakonia tou logou, Revista Bíblica** Año 41, No. 171-172.
Míguez Bonino, José. 1975. El Reino de Dios y la historia en **El Reino de Dios y América Latina.** ed. por C. René Padilla. El Paso: Casa Bautista.
Miranda, José P. 1972. **Marx y la Biblia.** Salamanca: Sígueme.
Pixley, Jorge. 1977 **El Reino de Dios.** Buenos Aires: La Aurora.
Schnackenburg, Rudolf. 1970. **Reino y reinado de Dios.** Madrid: Fax.
Segundo, Juan Luis. 1970. **De la sociedad a la teología.** Buenos Aires: Carlos Lohlé.
Sobrino, Jon. 1977. **Cristología desde América Latina.** 2a ed. México: Centro de Reflexión Teológica.
van den Heuvel, Albert H. s.f. **Estos rebeldes poderes.** Montevideo: ULAJE
Verkuyl, J. s.f. **The Message of Liberation in our Age.** Grand Rapids; Eerdmans.
Yoder, John Howard. 1972. **The Politics of Jesus.** Grand Rapids: Eerdmans.

Gerardo C. Viviers

EL REINO DE DIOS: [1] EL SIMBOLO Y SU ACTUALIZACION.

(Primera Parte)

Esta presentación constituye un intento de reflexión hermenéutica[2] sobre el discurso del reino de Dios como fenómeno simbólico-linguístico No son pocos los aportes que han intentado articular últimamente en América Latina la tensión entre la actualización histórica y la reserva escatológica del reino de Dios. La teología de la liberación latinoamericana ha asumido con valentía tender puentes en la dialéctica de esta tensión tanto en las codificaciones del discurso teológico como en las luchas históricas. Los martirios de tantos hermanos y hermanas en la fe de Cristo a lo largo y a lo ancho del continente constituyen una evidencia contundente del costo de vivir esa tensión escatológica aquí y ahora como denuncia del pecado y como anuncio del evangelio.

Los subjetivismos individualistas de una escatología transmundana como asimismo los indicativos de una escatología realizada que no deja espacio para la in-novación del futuro del mundo y de los seres humanos, son alternativas que han quedado definitivamente superadas. Por lo menos en círculos teológicos responsables, se reconocen las limitaciones serias de esas perspectivas hermenéuticas. Sin embargo, la negación y/o superación de aquellos enfoques de ninguna manera nos hace suponer que ya poseemos alternativas teóricas hechas que nos permitan nombrar nuestra realidad de "fe en frontera" entre la declinación y decadencia de una etapa histórica (aeon) y las posibilidades de nueva vida que forja el pueblo latinoamericano. Se trata, pues, de una constante tarea **hermenéutica** de discernimiento y compromiso en la cual nuestro lenguaje teológico va adquiriendo la capacidad de nombrar históricamente la realidad del reino de Dios entre nosotros en un determinado y particular kairos, del cual nos atrevemos a afirmar: ¡Dios está pasando por aquí con hechos poderosos!

Un aspecto que merece consideración

---

(1) Fue Rudolf Bultmann quien prefirió usar la expresión Gottesherrschaft (reinado de Dios) en lugar de Gottesreich (reino de Dios), distinción que no consideramos de importancia en el presente trabajo. C.f. R. Bultmann, Jesus (versión en inglés: Jesus and The World, New York: Scribner's, 1934 paperback, 1958, y London: Fontana Books, 1960).

(2) Con la expresión "reflexión hermenéutica" no me refiero aquí a lo que generalmente se ha entendido como la interpretación de un texto, sino que me refiero, en la línea de Gadamer, a la reflexión hermenéutica como teorización que permite comprender (verstehen) mejor aquello a partir de lo cual es abstraído, en nustro caso, la vivencia misma del reino de Dios. Cf., Hans-Georg Gadamer, "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection", CONTINUUM, Vol.8, Nro 1 (Spring-Summer 1970), pp. 77-95.

en nuestra tarea hermenéutica es el punto de partida para nombrar de nuevo el reino de Dios entre nostros. ¿Partimos de la Biblia (el texto) o partimos de la situación? Por cierto, esta es una falsa disyuntiva, porque de hecho, partimos de ambas como la realidad simbólica dada, como texto y referente, intérprete, discurso y referente[3], a partir de la cual exploramos en forma dialéctica el sentido de nuestra fe en Jesús, el Cristo, quien nos dona en el Espíritu Santo el reino de Dios. El problema que se nos presenta una y otra vez es el de la norma en el proceso hermenéutico, cosa que no podemos dar simplemente por sentado ya que genera incomunicación, porque solemos partir de diferentes presupuestos. A mi modo de ver el problema no se aclara si lo planteamos en términos de la alternativa si la norma se ubica en la Biblia o en la situación. Más bien, se abre un camino más fructífero, si la ubicamos en la constante develación del símbolo que se nos da en Jesucristo como realidad viviente, quien constituye reserva-de-sentido para la vida y para nuestra historia. Aun las direccionalidades éticas del reino, expresadas en términos como mo "justicia", "paz" y "amor" no pueden ser reducidos a nivel de concepto semántico sino que hay que comprenderlos en la dimensión simbólica que constituye el discurso linguístico.[4]

Una de las mayores advertencias de la cual nos hacemos eco aquí es la de no matar el dinamismo y la energía que contiene el lenguaje simbólico místico-religioso de la Biblia cuando es reducido a nivel de signo[5], a un racionalismo conceptual, objetivable y manipulable, al punto que ya no devela la presencia de Dios y su reino en la historia, sino que lo oculta, y como tal, bordea los límites de lo demoníaco. A propósito de esto, no podemos menos que afirmar con Luis Alonso Söckel que,

> En la hermenéutica bíblica hay el intelectualismo atroz y lo que hacen es apisonar el lenguaje religioso de la Biblia para que no quede más que una pulpa conceptual. Es lo de que el brazo de Dios quiere decir poder, omnipotencia. Así van paradigmáticamente sustituyendo, quitando símbolos, imágenes y colocando conceptos. ¿Qué es eso? Es el asesinato sistemático del lenguaje bíblico.[6]

Nuestro lenguaje participa de la ambi-

---

(3) Cf, Paul Ricoeur, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning (Fort Worth: The Texas Christian University Press, 3ra edición, 1976),

(4) José Míguez Bonino, La fe en busca de eficacia (Salamanca: Sígueme, 1977) p. 181.

(5) Aquí conviene recordar las definiciones de los términos "símbolo" y "signo" y sus diferencias. Semánticamente la palabra símbolo (del griego sumballein: reunir lo disociado) hace referencia a la unión de dos cosas distintas. Esto se logra o bien mediante un fragmento cuya determinada configuración permite reconstruir la parte del todo que le corresponde (y la unión se da entre parte y todo), o bien a través de una tercera realidad, involucrada en otras dos, que permite indicar una relación entre ellas. Por su parte un signo, aunque también señala hacia otra realidad, tiene la propiedad de expresarse plenamente en una idea. Un signo puede definirse con lógica matemática, siendo unívoco y unidimensional. En cambio el símbolo es ambiguo, equívoco y multidireccional: no hay definición conceptual que lo abarque plenamente. Un signo representa cosas o funciones; el símbolo pone a la persona en contacto con la realidad representada. De ahí que Dios sólo se nos mediatiza y devela en la hermenéutica del símbolo.

(6) Luis Alonso Söckel, Texto y sentido. Para una hermenéutica de la Biblia. (Apuntes Fondo de la Comunidad, ISEDET, Agosto 1979.)
Seminario jueves 24: "Símbolos del Antiguo Testamento como lenguaje del Nuevo Testamento. Las sandalias del Mesías esposo") p.2.

güedad del símbolo, y como tal, corre el riesgo de las distorciones y falsificaciones sutiles.[7] El mundo de los conceptos se ha convertido en un ámbito de fetiches que enmascaran la realidad histórica, único locus del reinado de Dios. La "teología de los conceptos", por no mencionar ciertos tipos de exégesis que sólo andan a la pesca de conceptos, podríamos decir, es la trampa satánica en la que han caído muchas teologías al ser una palabra desencarnada y ahistórica. Muchos evangélicos en América latina todavía permanecen bajo este tipo de influencia, imitando lenguajes y siendo incapaces de decir su propia palabra a partir de su particular realidad histórica. Hasta la misma teología de la liberación latinoamericana en sus niveles de codificación más abstractos debe de estar muy alerta a que las acechanzas conceptuales no se introduzcan de nuevo subrepticiamente como un academicismo, una letra que mata el espíritu.

En este sentido, sólo la conciencia histórico-social que se va gestando en el seno de la lucha de los pueblos latinoamericanos es y será la única garantía contra la falsificación de nuestro lenguaje teológico acerca del reino de Dios en esta tierra. Esto se da en la lectura del texto antecedida por la exigencia de reescribir la historia. Es allí donde la simbología bíblica aparece como dinamizadora de esa conciencia histórico-social.

La Biblia aparece, por tanto, no como un libro de historias, sino como una experiencia narrada, que no esta dada, ni es transmitida, para ser escuchada, sino que provoca y genera un vivir apasionadamente la historia. La simbología bíblica se convierte en el principal reto para hacer de esta historia el lugar de la pasión de Dios, reescrita desde la pasión y el dolor de los hombres[8].

De acuerdo a mi opinión, es imprescindible que comprendamos las narrativas bíblicas como paradigmas simbólicos a fin de poder participar creativamente como artífices de nuestra historia. Los acontecimientos históricos "salvíficos" han sido y son el punto de partida de todo discurso teológico[9], porque desde ahí se actualiza la reserva-de-sentido del símbolo y se evoca el mito.

Los teólogos más y más debemos aprender a escuchar y discernir en humildad el lenguaje del pueblo articulado en el canto, la poesía y el arte como símbolos de su conciencia y luchas históricas. Los exégetas, los teólogos, y en general, los que nos dedicamos a las ciencias biblico-teológicas no somos los únicos que nos atrevemos a codificar el sentido de los símbolos e imágenes del reino de Dios. Por lo general en nuestro atrevimiento solemos más bien hacer distorciones. Debemos ser muy sensibles al aporte hermenéutico de aquellas personas que sintetizando el sentir del pueblo tienen la capacidad de nombrar el reino

(7) Bernard E. Meland., Fallible Forms and Symbols (Philadelphia Fortress Press, 1976) pp. 22-23.

(8) Alfonso Castillo, "En medio de la muerte, opción por la vida. El testimonio de la teología narrativa latinoamericana"; CHRISTUS 526 (1979) pp. 15-16. También Cf. el aporte del pensamiento de Paul Ricoeur sintetizado por Beatriz Melano Couch, "Liberación de la palabra" CUADERNOS DE TEOLOGIA, Vol. 4, Nro 2 (1976) pp. 116-123.

(9) Severino Croatto, "Dios en el acontecimiento" REVISTA BIBLICA, Nro 147 (1973) pp. 52-60 y Liberación y libertad (Buenos Aires: Ediciones Mundo Nuevo, 1973) cap. 1 y 2.

de Dios en medio de nuestra historia[10]. Siguiendo este lineamiento, podemos afirmar que el reino de Dios no es simplemente una temática más en las narrativas bíblicas, objeto de estudio y de reflexión en la exégesis y la teología. La expresión "reino de Dios" nos habla de la epifanía de Dios, de la presencia misma de Dios, de su encarnación e historización. De ahí que discurrir acerca del reino de Dios no es otra cosa que un discurso sobre el ser mismo de Dios, del cual sólo se puede hablar por medio de construcciones metafóricas y simbólicas, preñadas de sentido y de significado desde y en el caminar de un pueblo[11].

El misterio de Dios, la realidad de su ser, no se devela en la especulación metafísica conceptual, sino en su presencia y acción en la historia de los seres humanos como compañero de camino. Esto no es otra cosa que el sentido más profundo de la encarnación en la cual Dios ha afirmado este mundo y lo ha asumido como su creación[12]. Solo percibimos y aprendemos a Dios como misterio en la fe, lo cual siempre es una comprensión (verstehen) retrospectiva del locus por donde Dios ha pasado. En la misma percepción salvífica de la reservade-sentido del acontecimiento histórico actual se nos devela la epifanía del misterio de Dios, o dicho de otra manera, de su reino.[13]

Lo que intentamos afirmar es que la realidad de Dios y la realidad de su reinado son inseparables, y que el ser de Dios, su palabra y su presencia salvífica, se nos dan en la forma simbólica de un discurso linguístico abstraído del hecho histórico percibido como acontecimiento salvífico. En este sentido, las Escrituras nos ofrecen las formas y estructuras simbólico-linguísticas paradigmáticas que funcionan como **norma normans** en nuestra interpretación de los acontecimientos salvíficos presentes. De ahí que me parece sumamente importante correlacionar las expresiones simbólico-linguísticas del reino de Dios en las Escrituras y las apropiaciones utópicas e ideológicas que hacemos del mismo a partir del acontecer histórico presente.

En lo que sigue de este ensayo propongo desarrollar la primera parte de la argumentación de la siguiente tesis: en las narrativas bíblicas, el reino de Dios asume formas simbólico-linguìsticas por miedo de las cuales se nos devela la epifanía de Dios, la que nosotros aprehendemos (apropiamos) a través de nuestra imaginativa utópica y nuestra programática ideológica.

Propongo aquí distinguir específicamente entre las dimensiones del símbolo y las de utopía y de ideología pues sólo en el símbolo se da la epifanía de lo sagrado o la revelación de Dios. El símbolo protege lo santo y lo sagrado de Dios. Toda confusión del símbolo con las dimensiones de la utopía o de la ideología nos expone a la manipulación de Dios y a la idolatría, que no

(10) Con toda seguridad la vida y obra de los últimos años de ministerio de Monseñor A. Romero representan una hermenéutica viva del reino de Dios en la particularidad histórica del pueblo salvadoreño, y aún participa del nivel simbólico en la medida que resucita en las lucahs del pueblo salvadoreño y trascienden aquellas fronteras para ser una reserva-de-sentido para la hermeneia praxica de otros cristianos.

(11) Julia Esquivel, El Padre Nuestro desde Guatemala (San José: DEI 1981); cf., la formidable hermenéutica del reino de Dios en términos de petición, pp. 15-16.

(12) Cf., la fundamentación cristológica de J.B. Metz. Teología del Mundo, (Salamanca, Sígueme, 1970) pp. 22-39.

(13) Cf., el magnífico aporte de Jon Sobrino, "Dios y los procesos revolucionarios", Apuntes para una teología nicaragüense (San José, DEI, 1981) pp. 105-129.

son otra cosa que la distorsión demoníaca del símbolo.

I. El reino de Dios como fenómeno simbolico-linguístico

Paul Ricoeur con sus estudios en hermenéutica del símbolo nos ha abierto todo un nuevo panorama y posibilidades en la tarea exégetica y teológica, especialmente en la revaloración del carácter mítico-religioso de la Biblia. En sus investigaciones sobre la simbólica del mal ha descubierto que los símbolos fundamentales de la experiencia humana del pecado, la culpa y la impureza anteceden los mitos que explican e interpretan esos símbolos, tal el caso del mito adámico. Son los símbolos arquetípicos los que generan el pensamiento, sea en su forma mítica o especulativa, lo cual constituye diferentes niveles hermenéuticos[14]. Entre esos, Ricoeur distingue cuatro. Primero, el nivel de la conciencia o experiencia de la especie humana expresada en los símbolos. Segundo, los símbolos en si mismos. Tercero, los mítos a través de los cuales los símbolos son interpretados. Y en cuarto lugar, la especulación reflexiva sobre los símbolos y los mitos como un paso más en la interpretación. Este cuarto nivel ya bordea la deformación del símbolo en términos de una doctrina. Tal es el caso de la doctrina del pecado original que el autor considera un lastre de la influencia agustiniana en el cristianismo occidental[15]. Lo mismo se podría decir respecto al reino de Dios como símbolo que, en el proceso de interpretación, sufre la deformación especulativa, cuando en la Edad Media la iglesia jerárquica es identificada con el reino de Dios.

El reino de Dios, si bien no es un símbolo arquetípico de la experiencia de la especie humana en términos ricoeurianos, si es un símbolo de la experiencia comunitaria de la especie definido con la categoría de símbolo cultural[16]. Lo que ahora nos interesa es establecer la relación entre conciencia o experiencia de la especie humana y los símbolos que toman forma en su lenguaje.

1. Símbolo y lenguaje

¿De qué manera se constituye el sentido de un discurso?

Para contestar esta pregunta tenemos que dirigirnos a la vivencia pre-reflexiva de sentido, es decir, a la potencialidad de sentidos que provee la base para alcanzar un significado en el contexto presente. Es a partir de allí que se puede construir una teoría del lenguaje que de razón del símbolo.

Nuestro mundo social en el que vivimos cada día es un mundo potencial de sentidos, que vivimos inconscientemente y damos por sentado. La mayor parte de estos significados potenciales son pre-reflexivos, estructuras habituales de sentido en las que nos movemos. Así, en el mundo social aparecen los roles sociales como una determinada modalidad institucionalizada, que podemos llamar experiencia tipificada que nos permite entender al "otro" ser. A su vez, esta tipificación va asentándose en una memoria (colectiva) que nos facilita el acto

(14) Paul Ricoeur, The Symbolism of Evil, (Boston: Bacon Press, 1969), p. 237.

(15) Ibid., p. 239.

(16) Philip Wheelwright, Metaphor and Reality (Bloomington: Indiana University Press 1962), pp 108-109, citado por Norman Perrin en Jesus and the Language of the Kingdom (Philadelphia: Fortress Press, paperback edition, 1980), nota 91, pp. 84-85.

hermenéutico. Algo tiene sentido cuando está registrado en la memoria individual o en la conciencia colectiva de tal manera que tiene sentido permanente.

La actualización de sentido involucra un proceso de interpretación y selección que presupone una esfera de significados latentes. "Las categorías latentes de significado proveen la base para la actualización de sentido"[17] Vivimos en un constante fluir de las potencialidades de sentido. Este fluir opera a nivel pre-reflexivo. Es una esfera de los sentidos latentes no significantes en sí mismos. La posibilidad que emerja el sentido es cuando algo en ese fluir capta nuestra atención. La selección de un segmento de la realidad ya es interpretación.

En el proceso de actualización el sentido pasa de indiferenciado a diferenciado. Esta diferenciación sólo sucede en el acto de reflexión, que apela a la memoria para la codificación del sentido. En el proceso de actualización la diferenciación es obtenida a través de las construcciones intencionales de la conciencia humana. El proceso de diferenciación tiene varias modalidades o niveles. Rasmussen distingue tres: 1) el mundo de la ciencia; 2) el mundo del sentido común; y 3) el universo simbólico de sentido[18]. Estas modalidades se diferencian entre sí por el modo de percibir el fluir de la conciencia. Aquí a nosotros nos interesa el tercer nivel.

El universo simbólico de sentido difiere de los dos primeros en el hecho que intenta probar el fundamento último de sentido. "El universo simbólico de sentido intenta relacionar el mundo al sujeto en un sentido final"[19]. Esto sucede en los distintos discursos literarios, el arte y la poesía como asimismo en el ámbito de la siquis la religión y en aspectos del mundo sociopolítico. Pero por excelencia se da en nuestra participación en los ritos religiosos en los que se prescinde momentáneamente de la experiencia ordinaria a fin de identificarse con un arquetipo que revela el fundamento último, a partir del cual todo evento de significación existencial puede ser explicado.

La percepción del universo simbólico de sentido se lleva a cabo a través de la empatía y la imaginación. Las grandes experiencias simbólicas de la humanidad no pueden ser comunicadas directamente, sino que deben ser mediatizadas por medio del mito, la leyenda, analogías y ejemplos[20]. Sólo por medio de la empatía y la imaginación exacerbadas y exitadas por las narrativas bíblicas en el seno del evento litúrgico cultural, participamos del universo simbólico de la revelación en que Dios y su reinado se nos hacen patentes. En la experiencia del evento litúrgico cultual se concretiza la conciencia expresada en el lenguaje. Sin embargo, el lenguaje no contiene la experiencia: "El lenguaje es un medio a través del cual la experiencia es expresada"[21]. De ahí que el discurso teológico debe ser necesariamente un "acto segundo", como muy bien lo establece el método de la teología de la liberación latinoamericana.

De acuerdo con Rasmussen,[22] hay

(17) David M. Rasmussen, Symbol and Interpretation (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), p. 11.

(18) Ibid., p. 14.

(19) Ibid. p. 15.

(20) Ibid. p. 16.

(21) Ibid. p. 18

(22) Ibid., pp. 20-23.

esencialmente tres momentos en una teoría del lenguaje:

1) El lenguaje es gramatical, es decir, el lenguaje es un cuerpo abstracto de potencialidades, que funciona como un sistema de signos que obedecen a una serie de reglas. De aquí se deducen dos cosas: a) el lenguaje es fundamentalmente social, y b) el lenguaje estructura nuestro mundo pre-reflexivo de sentido.
2) El segundo momento es el de la actualización o concresión del lenguaje. Aquí el momento gramatical ya no es suficiente porque la gramática no es la única clave que se ofrece para el sentido. Este segundo momento va más allá del modelo estructural por dos cosas: a) porque incorpora la manera en que el sujeto intenciona el lenguaje, y b) porque el lenguaje se diferencia en lenguajes especiales que tienen su propio ámbito en el cual deben ser decifrados.
3) El tercer momento es el de la multivalencia simbólica del lenguaje. En este sentido el lenguaje simbólico es deliberadamente ambiguo.

Lo que nos interesa de este momento en la teoría del lenguaje esboazada es que el sentido de los símbolos debe ser considerado como auténtica representación y articulación de la experiencia humana. Mircea Eliade ha comprobado que el simbolismo es una auténtica dimensión de la conciencia humana. Así, la develación de los sagrado en un símbolo, un mito o una hierofanía no puede ser reducida a los otros momentos del lenguaje. Esto simplemente significa que una forma religiosa debe ser interpretada como tal. Lo sagrado no puede ser reducido a otra dimensión hermenéutica[23]. Lo sagrado debe ser captado en su propio modo intencional.

Nuestro propósito aquí es indicar que la expresión linguística "reino de Dios" se inscribe definitivamente en el tercer momento de esta teoría del lenguaje y que, como tal, no puede ser captada por su modo intencional en los dos primeros momentos. La exégesis queda trunca si se queda sólo en los dos primeros momentos. Es necesario considerar el reino de Dios en su carácter intrínsecamente simbólico.

2. El reino de Dios: símbolo y mito en el Antiguo Testamento.

Para los eruditos del Antiguo Testamento ya es concenso que entre los pueblos del antiguo cercano oriente, los semitas incorporaron, en su universo de sentido expresado en las celebraciones liturgico-cultuales, los mitos del religiosos de otros pueblos que habitaban la región. El orígen del símbolo "reino de Dios" debe ser buscado en las mismas raíces del mito del reinado del dios en el antiguo cercano oriente. Los hebreos tomaron este mito de los canaanitas, que a su vez asciende hasta los antiguos tiempos sumerios[24]. En este mito, el dios actuaba como rey creando el mundo, renovando anualmente la fertilidad de la tierra, y sosteniendo a su pueblo en ese lugar del mundo. Este mito del reinado del dios era celebrado anualmente en la celebración cultual del año nuevo en que el rey era re-entronizado rey al actualizar la victoria de la

(23) Cf., Mircea Eliade, Patterns in Comparative Religon (Cleveland y New York: Meridian Books, 19 1958) p. xiii El mismo autor establece una dialéctica entre lo sagrado y lo profano como modo de captar la característica intencional de la modalidad sagrada, cf., Cosmos and History (New York: Harper and Brothers, 1959) p. 4.

(24) S. Mowinckel The Psalms in Israel's Worship. (New York y Nashville: Abingdon Press, y Oxford: Basil Blackwell, 1962) I, p. 114.

creación, al renovar la fertilidad de la tierra y el pueblo lo experimentaba como rey en sus vidas. El antiguo Israel aprendió a conocer a su Dios de esta manera y a celebrarlo como rey, como se puede ver en los salmos de entronización (Salmos 47, 93, 96,97, 98, 99).

Gerhard von Rad ha argumentado que Israel conoció en primer lugar a su Dios como salvador de su historia (Heilsgeschichte) como lo registra el credo en Deuteronomio 26:5b-10, que expresa un resúmen de la actividad de Dios a favor de su pueblo[25]. Esta concepción de la historia de la salvación que era recitada en los festivales religiosos en los santuarios vino a funcionar como mito[26] que da sentido a la actividad de Dios en favor de su pueblo y en medio de la historia del pueblo. Según von Rad, esta confesión antecede al mito de la creación.

Lo importante de observar aquí es que, como lo han señalado Mowinckel y von Rad[27], el mito del cercano oriente que celebraba la actividad de Dios en el acto de creación y en la renovación anual del mundo; y el mito de la Heilsgeschichte, que celebraba la actividad de Dios en momentos cruciales de la historia de los hebreos, fueron integrados en una sola unidad literaria, como lo atestigua el Salmo 136, y pasaron a constituir el encuadre donde surge el símbolo del reino de Dios.

Como se puede apreciar, aquí hay una combinación de un "símbolo arquetípico" en el sentido ricoeuriano, y un "símbolo cultural", [28]. Sin embargo hay una tensión dialéctica entre el símbolo y el mito. El símbolo apunta al surplus de sentido que confiere el mito, como muy bien lo ha señalado Ricoeur, el mito es hermenéutica del símbolo[29]. El poder del símbolo del reino de Dios es evocado por el mito del Dios que creó el mundo y está constantemente activo en ese mundo a favor de su pueblo, y a su vez el mito es efectivo porque interpreta la experiencia histórica del pueblo judío en el mundo. "El símbolo depende del mito y es efectivo a causa de su poder para evocar el mito. El mito a su vez deriva su poder de su capacidad para dar sentido a la vida del pueblo judío en el mundo"[30].

Perrin ha señalado la importancia del símbolo "reino de Dios" y la efectividad del mito de la creación en la historia del

(25) Cf., Gerhart von Rad, Teología del Antiguo Testamento, tomo I, La teología de las tradiciones historicas de Israel, (Salamanca: Sígueme, 1969).

(26) El mito en el Antiguo y en el Nuevo Testamento tiene un referente histórico concreto que lo diferencia de las mitologías del cercano oriente o de los griegos; cf., Ian Henderson, Myth in the New Testament (London: SCM Press Ltd, reprint 1954) y Norman Perrin, The New Testament An Introduction, (New York: Harcourt Brace Janovich, 1974), pp. 21-33. En otro libro, Perrin adopta la definición de mito que da Alan Watts: "El mito debe ser definido como una complejidad de historias (stories), algunas , sin duda hechos, y otras, fantasías que, por varias razones, los seres humanos consideran demostraciones del sentido interno del universo y de la vida humana'', citado en Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation. (Philadelphia: Fortress Press, paperback edition, 1980) p. 22.

(27) Cf.; G. von Rad, The Problem of the Hexateuch (Edinburgh 1965).

(28) Cf., nota 16.

(29) Ricoeur, The Symbolism of Evil, p. 237.

(30) Perrin, Jesus and the Language. . ., p. 23.

pueblo israelita, especialmente en la época intertestamentaria, en la que, de acuerdo a la literatura apocalíptica (La asunción de Moisés, el rollo de la guerra (IQM) entre los rollos del Mar Muerto, y la oración del Kaddish) el pueblo manifestaba una profunda esperanza de una dramática intervención de Dios a favor de su pueblo en la historia presente[31].

3. El símbolo "reino de Dios" en el mensaje de Jesús.

Norman Perrín [32] sostiene la tesis que el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios debe ser comprendido en base al hecho que "reino de Dios" es un símbolo con profundas raíces en la autoconciencia judía como pueblo de Dios, y que dicho símbolo funciona dentro del contexto del mito de la actividad de Dios en la historia a favor de su pueblo, mito que en los tiempos de Jesús estaba representado en la apocalíptica judía que esperaba la acción escatológica final de Dios en favor de su pueblo. Argumenta que hay que entender el reino de Dios como símbolo y como mito a partir del uso que el mismo Jesús hizo del símbolo y del mito a la luz de la literatura apocalíptica (La asunción de Moisés, el rollo de la guerra (IQM) y la oración del Kaddish).

Según el autor, a partir de Johannes Weiss (**Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes**, 1982) los exégetas del Nuevo Testamento cayeron en el error de considerar el reino de Dios como un concepto ("Vostellung" "Idee") en la predicación de Jesús. Se propone reencausar la exégesis neotestamentaria en un enfoque hermenéutico que considera el "reino de Dios" como un símbolo. Para esto hace uso del instrumental hermenéutico del símbolo que elaboran Philip Wheelwright (**Metaphor and Reality**, 1962) y Paul Ricoeur (The Symbolism of Evil, 1967). Wheelwright distingue entre lo que el llama un "**steno-symbol**" como el símbolo matemático pi que representa una relación unívoca con aquello que representa, y lo que él llama un "**tensive symbol**" que representa una multiplicidad de sentidos que nunca pueden ser abarcados o expresados totalmente. Ricoeur, por su parte, hace una distinción semejante entre signo y símbolo, siendo unívoco el primero y equívoco el segundo por la multiplicidad de posibles sentidos que pueda evocar. Perrin observa que de hecho el símbolo "reino de Dios" ha sido usado como un "**steno-symbol**" y como un "**tensive symbol**". Estas dos alternativas se debaten ya en el mismo Nuevo Testamento y en la historia de la iglesia desde los primeros siglos.

A continuación presentaremos en forma resumida la interpretación del "reino de Dios" en las enseñanzas de Jesús que hace Norman Perrin en un cierto número de perícopas de los evangelios[33] agrupadas en cuatro categorías: a) declaraciones sobre el reino de Dios; b) la oración del "padre nuestro"; c) declaraciones proverbiales; y d) las parábolas más sobresalientes.

1) Las declaraciones sobre el reino de Dios.

a) Lucas 11:20. Este pasaje ha sido usado siempre como evidencia del carácter presente del reino. Sin em-

(31) Ibid., pp. 23-29.

(32) Cf., Ibid., Perrin ha sido un exégeta conocido por sus obras The Kingdom of God in the Teaching, of Jesus, Rediscovering the Teaching of Jesus y The New Testament: An Introduction.

(33) El autor da por sentado el consenso de los peritos en cuanto a la autenticidad de las pericopas a considerar.

bargo, este pasaje más bien hay que colocarlo en el contexto de la deliberada evocación que Jesús hace del mito de la actividad de Dios a favor de su pueblo, demostrando que los exorcismos son manifestación de esa actividad en la experiencia del pueblo, y que de ninguna manera agotan la reserva-de-sentido que el símbolo "reino de Dios" evoca en la interpretación del mito.

b) **Lucas 17:20-21.** Perrin confiesa que anteriormente en sus trabajos exegéticos opinaba que lo que aquí se afirmaba era una visión profética versus una visión apocalíptica en la historia. Ahora, en la nueva perspectiva, afirma que lo que Jesús está desautorizando en la práctica apocalíptica de la búsqueda de "signos" es la interpretación alegórica del mito de la actividad de Dios a favor de su pueblo y la identificación unívoca de esa actividad.

Este es el sentido que ahora le daría a la enigmática expresión "el reino de Dios entos **humoon** estin". Significa que el símbolo de la actividad soberana de Dios a favor de su pueblo confronta a los oidores de Jesús como un verdadero tensive symbol con su evocación de una amplia posibilidad de sentidos, y que el mito es, en el mensaje de Jesús, mito verdadero, con su poder para mediar la experiencia de la realidad existencial[34].

c) **Mateo 11:12.** Siguiendo a E. Kassemann, el autor afirma haber sostenido hasta el presente que el pasaje refiere a la muerte de Juan el Bautista y al sufrimiento futuro de Jesús y sus discícpulos. Pero ahora afirma que en el contexto del papiro qumrránico de "La guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas" (IQM en particular), la expresión "reino de los cielos" en Mateo 11:12 evoca el mito de la guerra escatológica entre Dios y los poderes del mal, e interpreta el destino de Juan el Bautista y el destino potencial de Jesús y sus discípulos como manifestación de ese conflicto[35].

2) **El "padre nuestro", Lucas 11:2-4.** Perrin ha observado que el paralelismo entre la oración del Kaddish de la antigua sinagoga judía, que reza: "que El establezca su reino en el tiempo de tu vida. . .", y la oración que enseñó Jesús, que reza: "venga tu reino. . .", no es accidental, sino que es una versión deliberada en el estilo del lenguaje de Jesús [36]. Esta es otra evidencia que el "reino de Dios " es usado por Jesús como un símbolo al comienzo de la oración, evocando las expectativas de la actividad de Dios a favor del peticíonante, y abriendo posibilidades reales para experimentar a Dios como rey en la vida personal y comunitaria, en la provisión diaria del "pan", en la realidad del perdón de los pecados, y en la protección de caer

(34) Perrin, Jesus and the Language. . ., p. 45.

(35) Ibid., p. 46.

(36) Ibid., pp. 28-29.

en la tentación, tanto en la vida personal como en la vida comunitaria.[37]

3) **Las declaraciones proverbiales.**
Siguiendo el consenso de los peritos, el autor incluye entre las declaraciones proverbiales los siguientes textos: los dichos más radicales: Lucas 9:60a, Mateo 5:39b-41; los dichos sobre el juicio escatológico sobre el presente: Marcos 8:35; 10:23b, 25. 10:31, Lucas 14:11; los dichos conflictivos: Marcos 3:27, 3:24-26; y los dichos parenéticos: Lucas 9:62, Mateo 7:13-14, Marcos 7:15, 10:15, y Mateo 5:44-48. Todas estas son formas de la proclamación del reino de Dios por Jesús. Fuerzan al oyente a salir de su "trinchera" en el mundo, y a ejercer un juicio sobre su tipo de existencia. Parecen indicar el intento de Jesús de relacionar la experiencia de Dios que el lenguaje del reino simboliza con una respuesta por parte del oyente. Es interesante observar que los dichos parenéticos en Lucas 9:62 y Marcos 10:15, donde concretamente se usa el símbolo "reino de Dios", los verbos deben ser entendidos metafóricamente, pues se trata de posibles respuestas a aquello que evoca el símbolo, es decir, la experiencia de Dios como rey. El patrón que Perrin descubre aquí es la mediación de la experiencia de Dios como rey, expresada, por un lado, en el lenguaje simbólico del reino, con su enorme poder evocativo; y por otro lado, las variadas metáforas de respuesta[38].

4) Las parábolas
La mayoría de las parábolas son introducidas con la fórmula: "el reino de Dios es emejante a. . .", o "el reino de Dios es como . . .", aún en las parábolas del reino en Marcos 4 y en Mateo 13 . Además, hay consenso entre los peritos sobre el hecho que el reino de Dios es el referente último en todas las parábolas del mensaje histórico de Jesús.
La parábola es una forma literaria que se desarrolló en el movimiento sapiencial judío como un medio de instrucción o como un medio en un debate o controversia (cf., Lucas 10 y 15). Sin embargo, las investigaciones sobre el tema de varios peritos [39] han demostrado que las parábolas de Jesús son más que simples ilustraciones de carácter parenético. Estos peritos [40] han demostrado que las parábolas en el mensaje de Jesús son más que meras ilustraciones para explicar un punto difícil, o que sólo tiene un uso retórico en una controversia. Las parábolas son portadoras de aquella realidad con la cual están relacionadas.

Esta investigación afirma que las parábolas de Jesús median al oyente una expericiencia del reino de Dios.

---

(37) Ibid., p. 47

(38) Ibid., p. 54.

(39) Ibid., cap. 3, "The Modern Interpretation of the Parables of Jesus", especialmente pp. 120-181.

(40) Amos Wilder, Early Christian Rethoric: The Language of the Gospel (New York: Harper and Row, 1964; edición revisada, Cambridge, Massachusets: Harvard University Press, 1971); Robert W. Funk, Language, Hermeneutic and Word of God (New York: Harper and Row, 1966); Dan Otto Via, Jr., The Parables: Their Literary and Existential Dimension, (Philadelphia: Fortress Press, 1967); John Dominic Crossan, In Parables: The Challenge of the Historical Jesus, (New York: Harper and Row, 1973).

> En este sentido, las parábolas se pueden comparar con el uso que Jesús hace del símbolo del **reino de** Dios en otras formas de su proclamación[41]

Las parábolas están totalmente construídas con un lenguaje metafórico que devela el sentido simbólico del lenguaje del reino. La función del símbolo y la metáfora es la de mediar la realidad del símbolo "Dios" al oyente[42]

Para concluir, digamos que para Perrin el polo de la proclamación es fuertemente determinante en el mensaje de Jesús, como así también el polo parenético o de respuesta del oyente. Las declaraciones sobre el reino desafían a los oyentes de Jesús a reconocer el reino de Dios como una realidad en los exorcismos, a reconocer que el antiguo mito de la actividad de Dios como rey puede realizarse ahora en sus experiencias en forma variada, y a reconocer que el destino de Juan el Baustista y el potencial destino de Jesús y sus discípulos pueden ser comprendidas como una manifestación de la realidad de Dios actuando como rey. El "padre nuestro" invita al discípulo a orar por la venida del reino pero usa "reino" como un símbolo de pluralidad de sentidos. Los discípulos están invitados a orar para que puedan conocer la actividad de Dios dentro de su realidad histórica. Las declaraciones proverbiales proclaman la venida del reino en la medida que el oyente es desafiado a salir de su mundo "totalizado". Y las parábolas proclaman la venida de este dramático cambio en el choque de los "mundos" que se produce en la diaria penetración inesperada de lo divino[43]

De aquí que sea más correcto tratar el el reino de Dios como símbolo y no como un concepto ya que el símbolo evoca la presencia y realidad de Dios mismo activo en el seno de la historia humana.

De ahí que Pablo, los apóstoles, y los cristianos hoy estamos en todo derecho de seguir interpretando el símbolo "reino de Dios", actualizando su sentido en la historia presente.

4. **Símbolo y revelación.**

Si estamos de acuerdo que el símbolo "reino de Dios" evoca el mito de la acción de Dios en favor de su pueblo, entonces podemos inferir que tenemos cierta clave en cuanto a la revelación de ese Dios en nuestra historia presente. De acuerdo al uso que Jesús mismo hizo del símbolo "reino de Dios", como lo hemos visto en el seno de las expectativas apocalípticas, ahora podemos afirmar que se da una condicionante histórica para que Dios se revele, que parte de la situación y expectativas del pueblo. El símbolo "reino de Dios" sólo evoca el mito de la acción de Dios en favor de su pueblo cuando ese pueblo vive ya en el umbral de un nuevo mañana. El paso de Dios por la historia humana en un determinado kairos se devela cuando el pueblo

(41) Perrin, op. cit., p. 56.

(42) Ibid., p. 130.

(43) Ibid., pp. 194-195.

experimenta que los sucesos históricos de ese momento son salvíficos[44].

El referente último de las parábolas de Jesús sobre el reino es el reino de Dios. El reino de Dios es el símbolo que evoca el mito, pero la parábola sólo es un simil o una metáfora, que se expresa en las fórmulas "el reino es como" o "el reino es semejante a". El simil moviliza la mente a reconocer nuevos aspectos de la realidad mediatizada por el mito de Dios activo como rey. La metáfora contrasta dos categorías radicalmente diferentes de la realidad que golpea nuestra imaginación y nos induce a una nueva visión del mundo, y nuevas posibilidades de vida en la presencia de la realidad de Dios que el mito mediatiza.[45] A fin de que la parábola funcione efectivamente como una parábola del "reino de Dios" es necesario que también funcione activamente el mito de Dios como rey en la historia[46]. Si un pueblo no cree que Dios esta a su favor mal que bien podrá movilizarse por sus revindicaciones y la lucha por la justicia.

La vivencia misma de un pueblo, sea de su cautividad y opresión, sea de su liberación, es la condición sine qua non para apropiar la revelación de Dios en la experiencia de su presencia. Esto no es otra cosa que el reclamo de una lectura creyente e histórica de la Biblia, a partir de una comunidad que se sabe interpelada por la Palabra y reconoce a Jesucristo como Señor de la historia y de la vida. "Dios se revela en la historia del pueblo que creyó y esperó en él, esto nos lleva a repensar la Palabra desde nuestra propia historia"[47]. La fe en Jesucristo como Señor de la historia es una actualización del mito de Yahvé activo en la historia a favor de su pueblo, evocado por el símbolo "reino de Dios"[48].

La revelación de Dios que nos es mediatizada a través del símbolo presupone la convergencia entre la voluntad de transformación social y la fe liberadora en la vida concreta de un pueblo, lo que significa que "la radicalidad política y la radicalidad evangélica se encuentran y se potencian mutuamente"[49]. Es así que los sueños, la imaginación creativa, los proyectos utópicos que gesta un pueblo en el proceso de construcción de una nueva comunidad humana, justa y equitativa, son la arena en que ocurre la actualización de la revelación de Dios.

---

(44) Tal la interpetación que muchos cristianos hoy dan a la revolución nicaragüense que ha sido experimentada como una liberación salvífica. Cf., Julia Esquivel, "La esperanza del reino desde la fe de un pueblo que "resucita". Consejo Mundial de Iglesias Conferencia Mundial sobre Misión y Evangelizacion, Melbourne, Australia. 12-24 de Mayo de 1980. Documento G-07 (mimeografiado, copia no oficial).

(45) Perrin, op. cit., p. 202

(46) Ibid.

(47) Gustavo Gutiérrez, La fuerza histórica de los pobres, (Lima Centro de Estudios y Publicaciones, 1979), p. 13.

(48) Cf., IV Congreso Internacional de Teología (Documento Final), PAGINAS, Separata No. 28, Marzo 1980; párrafos 19-26.

(49) G. Gutierrez, op. cit., p. 169.

Roy M. May

CAMPESINOS Y TIERRA PROMETIDA: UNA REFLEXION BIBLICA Y PASTORAL

Frente a los asaltos rapaces a las tierras de campesinos y tribus indígenas por terratenientes, empresas agrícolas, y otros, la posesión y uso de la tierra es uno de los asuntos más críticos en América Latina. En años recientes se ha hablado mucho sobre "la problemática de la tierra", especialmente en relación al desarrollo rural y la reforma agraria. (1) Sin embargo, poco ha cambiado en favor de los campesinos y de las tribus indígenas. Su lucha todavía es lucha por la tenencia de la tierra.

"Tierra" también es un tema central en la tradición bíblica. Una fuerza dinámica del Antiguo Testamento es la lucha para conseguir y mantener "la Tierra Prometida", y el mismo tema es retomado por Jesús como símbolo salvífico del pobre. Es a través del concepto de "tierra" que la esperanza escatalógica toma forma histórica en la tradición bíblica.

En medio de la crítica situación latinoamericana, es urgente que la iglesia redescubra la tradición bíblica de la tierra, comprendida en su contexto sociohistórico contemporáneo, para delinear una "pastoral de la tierra". Para el campesino y el indígena, como en la tradición bíblica, la tierra sigue siendo el símbolo histórico de la salvación. Es preciso que la iglesia encarne esa esperanza en su práxis pastoral.

En este breve ensayo, vamos a considerar estos aspectos, aunque sólo como un esquema preliminar a una investigación más larga y profunda, como merece el tema. Esta dividido en tres partes: Primero, vamos a considerar la tradición bíblica de la tierra, y después describiremos la realidad sociohistórica de la tierra en América Latina. Luego basados en las dos primeras partes, intentaremos describir líneas teológicas y programáticas para asentar la base de la acción pastoral frente a la problemática de la tierra. El material es rico y la necesidad urgente. Espero que esta presentación pueda estimular una reflexión más profunda que desemboque en acciones concretas.

I. Tierra en la Tradición Bíblica

Es claro que "tierra" no sólo es un tema central, sino un tema fundamental en la tradición bíblica, especialmente en el Antiguo Testamento. Como afirma Gerhard von Rad, "No hay en todo el hexateuco ningún asunto que sea tan importante para todas las fuentes y cada una de sus partes, como la tierra prometida y luego concedida por Yahvé". (2) Es "tierra" que esta prometi-

(1) Por ejemplo, en años recientes se han realizado varias conferencias mundiales sobre el tema, de las cuales la principal sería, la Conferencia Mundial sobre Reforma Agraria y Desarrollo Rural, Roma, Julio de 1979.

(2) Estudios sobre el Antiguo Testamento (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976), p. 81

da a los patriarcas, y es en esperanza de esa tierra que comienzan su peregrinaje de fe, y esto, a su vez, influye en toda la historia israelita. Al decir de Walter Brueggemann en su estudio muy sugestivo del tema, "tierra puede ser una manera de organizar la teología bíblica" como " el prisma de la fe", [3] y Javier Pikaza traza la historia de salvación en los mismos términos. [4] Aunque no enfoca precisamente en el tema de la tierra, Norman K. Gottwald demuestra la gran importancia, especialmente sociológica e ideológica, que jugó la tierra en la formación de Israel. [5]

Definición de "tierra"

Semánticamente, tierra en el Antiguo Testamento tiene dos sentidos: como país o nación (eres), y como suelo o lugar de cultivo (dama). La mayoría de las veces se usa en el sentido de "nación", pero siempre contiene la idea de terrenos cultivables. [6] En el Nuevo Testamento no se distingue entre las dos formas. [7] Puesto que mi preocupación principal es asentar una base bíblica para una pastoral relacionada directamente al uso y posesión de la tierra cultivable hoy en día, el enfoque mío será en ese sentido. Entiendo "tierra" mayormente como "suelo cultivable y fecundo".

Tierra, como es usado en la Biblia, siempre tiene un sentido a la vez literal y simbólico. Señala bienestar y seguridad, pero como dice Brueggmann, "nunca es simplemente suelo pero siempre está cargado con significados sociales derivados de experiencia histórica". [8]

Tierra como promesa y regalo

La afirmación esencial es que la tierra es la promesa a los patriarcas dada por Yahvé como el cimiento del futuro. La promesa es de primordial importancia porque es el pacto que Yahvé hace para formar y sostener el Pueblo de Israel. Es el comienzo de su historia. Significa identidad del pueblo, presencia de Yahvé, y, con eso, futuro (Exodo 6.6-8).

Estas afirmaciones se ven con claridad en Deuteronomio, donde la tierra tiene significado especial. Allí, promesa y regalo están entrelazados y es al mismo tiempo pasado, presente, y futuro. Es decir, la promesa dada a los patriarcas en el pasado es promesa actualizada en el presente, corresponde y enfatiza la actividad salvífica de Yahvé. [9] Dice von Rad, "La promesa de la tierra precisamente fue anunciada, después de su cumplimiento, como un bien salvífico futuro. . ."[10] La tierra prometida se presenta como la fuerza activadora de la historia (Gen. 12.1-2), y es el marco de referencia para el presente y el futuro. Siempre la Promesa esta enfrente del pue-

(3) The Land (Philadelphia: Fortress Press, 1977), p. 3.

(4) La Biblia y la Teologia de la Historia (Madrid: Ediciones FAX, 1972).

(5) The Tribes of Yahweh (Maryknoll, N.Y. Orbis Books, 1979).

(6) Ernst Jenni con Claus Westermann, Diccionario Teológico del Antiguo Testamento (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978), pp. 110-115.

(7) Ibid.

(8) Brueggemann, The Land, p. 2. Cf. Pikaza, La Biblia. . . , p. 2.

(9) Patrick D. Miller, Jr. "The Gift of God", Interpretation vol. 23, No.4 (octubre 1969), p. 454

(10) Estudios. . ., p. 93

blo, y su posesión es el regalo de la salvación.[11] Con la Promesa Israel sabe que tiene futuro, a pesar de ser lo más pequeño del mundo (Deut. 7.7). Todo es regalo; es Yahvé que da tierra (Deut. 6, 10-11). Sólo hay que poseerla (Deut. 11.10-12).

Tierra como herencia y salvación

La presuposición bíblica es que la tierra pertenece a Yahvé. "La tierra es del Señor", afirma Salmo 24. "La tierra es mía", dice Yahvé (Lev. 25.23). Es por eso que la puede dar. La idea que la tierra pertenece a Yahvé - - que El es dueño - - es un concepto antiguo, posiblemente anterior a la tradición de la promesa y es del orden cúltico. [12]

Este concepto tiene importancia por lo menos por dos razones. Una es el aspecto de la legislación que reglamenta la distribución y uso de la tierra. La otra razón pertenece al concepto de herencia que se puede trazar hasta el Nuevo Testamento.

El verbo "heredar" esta usado con frecuencia en relación a la tierra, especialmente como país pero también en el sentido de suelo cultivable y fecundo (Lev. 20.24).[13]

La tierra que el pueblo recibe es dada como herencia, y esto determina su división o tenencia. Lo importante es reconocer que aunque la tierra esta parcelada entre familias, el concepto de herencia sirve para mantener la idea que Yahvé es el dueño final. "Los terrenos no eran propiedad en nuestro sentido, sino que habían sido dados por Yahvé a las tribus como un prestamo para su explotación", explica von Rad[14]

A la vez, unía aun más la idea de Yahvé: dador de vida, —tierra; medio de vida, o, Yahvé: dador de salvación, —tierra: medio de salvación. Teológicamente se identificaba lo uno con lo otro. Esto se ve en los Salmos donde se usa el concepto de "porción".

> Jehová es la porción de mi herencia
> y de mi copa;
> Tu sustentas mi suerte.
>
> Las cuerdas me cayeron en lugares deleitosos,
> y es hermosa la heredad que me ha tocado. (Salmo 16.5-6)
>
> Clamé a ti, oh Jehová;
> Dije: tu eres mi esperanza,
> y mi porción en la tierra de los vivientes. (Salmo 142.5)

Se identifica Yahvé con "porción". "Porción" es la parcela de tierra que el israelita recibía como su parte de la "herencia". Lo interesante es que la herencia, la parcela de suelo cultivable y fecundo, se identifica con Yahvé-Salvación. Es especialmente claro en el Salmo 16.5-6. Como dice von Rad, "el salmista encuentra en el concepto de la porción una expresión plena y completa de todo lo que está garantizado en su relación con Yahvé". [15]

Herencia significa salvación, y esa salvación es inseparable de la tierra.

---

(11) Miller, 'The Gift. . ., " p. 453.

(12) von Rad, Estudios. . ., p. 88.

(13) Jenni, Diccionario. . ., pp. 1068-1073.

(14) Estudios . . ., p. 86

(15) Ibid., p. 227.

> Pero los mansos heredarán la tierra,
> Y se recrearán con abundancia de paz. (Salmo 37.11)

> Bienaventurados los mansos, porque ellos recibirán la tierra por heredad. (Mateo 5.5)

En resumen, se ve que "herencia" funciona teológicamente para expresar que la tierra es la propiedad de Yahvé y, a la vez, que la plenitud de salvación significa una dimensión histórica. Es vivir con suelo cultivable y fecundo.

¿Cómo poseer la tierra?

La tierra es un regalo. Sólo hay que tomar posesión de ella. Aquí se encuentra una aparente contradicción porque al mismo tiempo que la tierra está afirmada como un regalo, Yahvé da el mandato de tomarla. La acción humana es una parte necesaria para poseer el regalo y cumplir la promesa. Es porque Yahvé ha dado la tierra que es posible tomarla. Es el poder de Yahvé que asegura la posesión de la tierra (Deut. 3.21-22; 7.1-9. 1-3, etc). pero el pueblo tiene que tomarla. Es el sentir de la constante expresión, "entrar a poseer la tierra que Jehová vuestro Dios os da en posesión" (Josue 1.11). [16] Tomar la tierra es cumplir un mandato de Yahvé:

> En necesidad de tierra, la tomaron en varias maneras, y la proclamaron como el regalo de Yahvé que cumple sus promesas. Ven todas sus acciones militares guiadas por Yahvé quien los conduce, aterroriza al enemigo, y da victoria a Israel aún en frente de fuerzas superiores. Tomar posesión de la tierra es por lo tanto, para Israel, un acto de fe y obediencia. [17]

Esta lucha por la tierra es la base de la formación del estado de Israel. La toma de la tierra tiene significado teológico y siempre está justificado como la Promesa de Yahvé. No es **codiciar** la tierra. Codiciarla sería buscar su propio engrandecimiento y hay advertencias específicas en contra de esto (Deut. 10.11-20). Más bien, es tomar en el sentido de recibir lo que es necesario para el bienestar de vida. Sin tierra, no hay vida, y eso, los israelitas lo sentían agudamente.

Es discutible como, históricamente y sociológicamente, Israel tomaba la tierra, si fuera un proceso de inmigración, una conquista militar, o una revuelta campesina. En su reciente obra, **The Tribes of Yahweh**, Gottwald examina estas teorías y argumenta en favor de una revuelta campesina. [18] Su conclusión es sumamente sugestiva y siendo así, profundiza aún más la importancia del suelo cultivable y fecundo en la formación de Israel, destacando al campesino y al pequeño agricultor como el sujeto y objeto de la promesa.

El trasfondo de la teoría de una revuelta campesina se encuentra en el feudalismo canaaneo que formaba el contexto sociohistórico.

En un sistema de ciudades-estados como los centros de poder respaldados por latifundios que eran trabajados por las mayorías campesinas sin tierra propia. Los latifundios feudales eran controlados por terra-

(16) Miller, "The Gigt. . . ," p. 455.

(17) Ibid., p. 456.

(18) The Tribes. . ., pp. 191-233, 489-492.

tenientes de las ciudades quienes formaban una élite social que manejaba el aparato estatal para mantener su dominio sobre el campo rural. Sin control sobre el fruto de su producción, el trabajo de los campesinos fue apropiado con poco retorno para ellos mismos.[19] Sencillamente,

> Campesinos endeudados, privados de medios independientes de subsistencia, fueron reclutados como cultivadores de los latifundios y obligados a servir a las demandas molestas de los terratenientes de quienes tenían poca esperanza de escapar.[20]

Los israelitas, un pueblo de agricultores[21] en búsqueda de tierra, entraban en ese contexto sociohistórico. En Canaan encontraron tierra fértil y, a la vez, hicieron alianza con los campesinos, quienes hicieron causa común con los Yahvistas. Juntos derrocaron el sistema feudal. En el proceso, los campesinos canaaneos fueron aborbidos por Israel y convertidos a la religión de Yahvé. La tradición de la tierra prometida como regalo de Dios y el mandato divino de tomarla, basado en la celebración de la liberación histórica y un compromiso antifeudal e igualitario, seguramente atraía a los campesinos sin tierra.

Tierra, suelo cultivable y fértil, símbolo de la plenitud de la salvación, prometida a los sin tierra, es una realidad sobresaliente en la formación del estado de Israel.

Vida en la tierra

La tierra prometida es ofrecimiento de vida. Como demuestra von Rad[22], "vida" fue un concepto teológico esencial para Israel: "escoge, pues, la vida" (Deut. 30.19). Vida es lo que la tierra significa; sobre todo es sostenimiento. Por tanto, fue muy importante regular la vida en la tierra dada por Yahvé. Como se ha indicado, eso fue una responsabilidad cúltica o sacerdotal, y tenía importancia en cuanto a la organización socio-política. Como explica Gottwald "la sociedad israelita estaba caracterizada por resistencia y oposición profunda a las formas de dominación política y estratificación social", y por eso el propósito de regular la vida en la tierra fue para **"escapar al imperialismo y el feudalismo impuestos desde afuera y prevenir el surgimiento de dominación feudal dentro de su propia sociedad".** [23]

Vemos una expresión concreta de esa preocupación en las leyes levíticas concernientes a la tierra. La tierra no podía ser vendida en perpetuidad; el dueño original tenía el derecho de comprarla de nuevo; no podría perder la tierra por razones de deudas (Lev. 25.23-28). Prohibía la especulación en la venta de terrenos (Lev. 25.14-17). Al mismo tiempo prohibían la concentración ilícita de tierras. Los límites entre propiedades eran inviolables (Deut. 19.14). Los más pobres y los que no tenían dere-

(19) Ibid., pp. 480-482

(20) Ibid., p. 212.

(21) Ibid. p. 584.

(22) Estudios. . ., pp. 218ss.

(23) Gottwald, The Tribes. . . , p. 389.

chos por ser extranjeros o no tenían familias para cuidarlos (y disfrutar la herencia), siempre debían tener acceso al fruto de la tierra (Lev. 23.22). Es decir, la producción tenía una función social. Fue prohibido engañar al pobre o aprovecharse de su condición económica (Lev. 25.35-38). El pobre, quien por circunstancias económicas tenía que ofrecerse como peón, debía recibir un sueldo justo por su trabajo, pues, se prohibía la esclavitud o trabajos forzados (Lev. 25.39-40). Cada año Sabático y el Jubileo, proclamaban la libertad y la restauración como un acto de nivelación social (Deut. 15.4), para aplastar el surgimiento de dominación feudal dentro de su propia sociedad.

Por detrás de la legislación levítica está como hemos visto, la idea que Yahvé siempre es el dueño de la tierra. Fue dada en fideicomiso, donde Yahvé mantenía control, aún en aspectos de tenencia o repartimiento de las porciones o parcelas. La tribu distribuía la tierra a las familias según un sistema de sorteo. En el sorteo, vieron la mano de Yahvé, y a sí mismos como sus agentes.

La tierra es de Yahvé, no de personas individuales. En realidad entre los israelitas no se conoce un sistema de propiedad privada. En lugar de individuos, la propiedad legal era concedida a la tribu como representante de Yahvé[24], y tenía la responsabilidad de repartir y administrar la tierra en su nombre. Familias e individuos disfrutaban la tierra en usufructo. Al final de cuentas la tierra fue dada a todos como propiedad social.

En el correr de los años fue constante la lucha por mantener la integridad de la tierra y para evitar el feudalismo. El pueblo de Israel enfrentaba el latifundismo, la especulación sobre las tierras, trabajos forzados y la explotación de peones, la toma de terrenos de deudores, impuestos excesivos cargados a campesinos y pequeños agricultores, y decepción e ilegalidad, aún violencia, para obtener tierra y concentrarlas en menos de una élite real y pudiente. Cuando reclamaban un rey, Yahvé, por medio de Samuel, advirtió:

> Tomará lo mejor de vuestras tierras, de vuestras viñas y de vuestros olivares, y los dará a sus siervos. Diezmará vuestro grano y vuestras siervas, vuestros mejores jóvenes y vuestros asnos, y con ellos hará sus obras. Diezmará también vuestros rebaños, y seréis sus siervos. (1 Sam 8.14-17).

La profecía fue correcta, si no inmediatamente, poco después. Salomón, urbano y rico, hizo una leva de campesinos para trabajos forzados (1 Reyes 5.13). Más tarde Omri cambió "el regalo de Yahvé" en un artículo de consumo, haciendo negocio con la tierra (1 Reyes 16.24), instituyendo así un concepto de la tierra alienado de la historia de la promesa. Acab, con su esposa Jezabel, seguía la tradición de su padre Omri. Recurriendo a decepción y violencia, asesinó a Nabot y tomó su viña (1 Reyes 21). Estos acontecimientos podemos suponer no fueron aislados, sino representativos de prácticas correintes entre la realeza y capas altas de la sociedad, que se fueron institucionalizando durante los años. Con esto, también podemos suponer que la población rural sufría más que todos.

Con Amós y después con Isaías y con Miqueas, vemos precisamente eso, y otra vez, vemos la importancia suprema que da-

(24) von Rad., Estudios. . ., p. 87.

ba el Yahvismo a la posesión y uso de la tierra.

Las palabras duras de Amós son muy conocidas. ¿Cuál era el contexto sociohistórico?

> El trasfondo fue una lucha anti-Social de los latifundistas, los mayordomos de las propiedades reales, para extender el tamaño de su propiedad. Esta lucha exponsionista explica la manera sistemática en que los ricos procedían contra los pequeños agricultores: cobrando impuestos exorbitantes (5.11), obstruyendo pleitos y reclamos por compensación dando coima a jueces y efectuando otras maniobras legales. . . y, finalmente, comprando sus víctimas como esclavos por una suma barata (8.6). [25]

Tanto Isaías (5.8) como Miqueas (2.1-5) condenaron las clases altas porque consolidaban sus tierras tomando las tierras de los campesinos. La tierra ya no significaba "vida", pero codicia, negocio, y poder.

El motivo para los profetas fue la influencia de Baal, el dios canaaneo. Para ellos, la injusticia, en cuanto la propiedad y uso de la tierra, tenía su origen en la religión de Baal. Baal también fue una religión de la tierra, y de ahí todo el motivo de fertilidad y prostitución cúltica. Pero representaba un concepto de la tierra fundamentalmente diferente de la religión de Yahvé. Para Baal, tierra fue un artículo de consumo, y no de "herencia" como para Yahvé. Baal era el dios de los terratenientes y no de los campesinos.[26] Entonces, condenar a Baal también significaba condenar las injusticias institucionalizadas en cuanto a la tierra. Los Profetas vieron claramente el peligro de perder todo lo que fue logrado en "la revuelta campesina" que dio a la luz al estado de Israel.

Tierra en el Nuevo Testamento

Obviamente la tierra juega un papel más destacado en el Antiguo Testamento que en el Nuevo Testamento. Sin embargo, es tema del Antiguo Testamento mayormente en términos más explícitos. No se olvida en el Nuevo Testamento, y, en realidad es retomado en varias formas, con su expresión más clara dada por Jesús mismo. Los evangelistas presuponen la tradición de la promesa y Pablo la recuerda. Para el autor de Hebreos y Apocalipsis, es nuevamente el gran símbolo escatalógico.

Pikaza ve el tema en términos escatralógicos como el cumplimiento de la promesa en Jesús. Tierra "es lucha- - tesis, antitesis- - y caminos aún hoy, hacia la síntesis de Cristo".[27] Por lo tanto, traza el tema a través de los pasajes neotestamentarios demostando su continuidad teológica con el Antiguo Testamento, siempre en vista a sus intereses cristológicos. Para Pikaza, la tierra en el Nuevo Testamento es "la tierra que ha resucitado en Cristo".[28]

Bruggemann afirma que "es importante para la exégesis neotestamentaria reco-

(25) G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren (Eds.), Theological Dictionary of the Old Testament (Gran Rapids: W.B. Eerdsman,

(26) Siefried Herrmann, Historia de Israel (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979), p. 267ss.

(27) Pikaza, La Biblia. . . , p. 317

(28) Ibid.

nocer que el único símbolo central para la promesa del evangelio es la tierra"[29] Esto es lo problemático porque al momento que se siente seguro de la tierra, se confronta su pérdida. "Así la proclamación de Jesús es acerca de la perdición de los que codician y los que están abiertos a recibir la tierra como regalo".[30]

En su "Sermón del Monte", Jesús dice, "Bienaventurados los mansos, porque ellos recibirán la tierra por heredad" (Mateo 5.5) Las palabras de Jesús son las palabras del Salmo 37.11, dónde, como hemos visto, se encuentra el concepto de "tierra-herencia-salvación". Es posible que el trasfondo del salmo era una situación de conflicto social. Jesús retoma el mismo tema y lo predica en su propio contexto conflictivo. Puede ser que como está presentado por el evangelista, la tierra es tierra escatalógica y los mansos espiritualizados. Pero el contexto original de Jesús nos ofrece otra posibilidad de interpretación.

Joachim Jeremías argumenta que las "Bienaventuranzas" son parte de la logia de Jesús, y, como "sermón" representa una recopilación de temas predicados muchas veces, como fueron recordados por la iglesia primitiva.[31] Es decir, entonces, que podemos suponer que el concepto de Antiguo Testamento de "tierra-herencia-salvación" ocupaba un lugar central en la predicación de Jesús. Mientras que tiene el sentido escatalógico, es un sentido escatológico con dimensión histórica relacionada directamente al suelo cultivable y fecundo, como promesa a campesinos sin tierra.

Los "mansos" son los pobres, los anawim[32], no los "pasivos y temerosos". Dado el contexto sociohistórico de Jesús, muchos de los mansos tenían que ser campesinos sin tierra, convertidos a peones o minifundistas en los grandes latifundios. Se puede decir eso porque en aquel tiempo, los terratenientes extranjeros dominaban la tierra, especialmente de Galilea. Como explica Jeremías, "Hemos de darnos cuenta de que no sólo toda la fosa superior del Jordán y probablemente también gran parte de la zona montañosa de Galilea, tenían entonces carácter de latifundio, y que estos latifundios galileos, en gran parte se encontraban en manos de extranjeros".[30]

Jesús tenía un público listo a escucharle, y su predicación sobre la tierra fue dirigida a una situación real que determinaba "vida" y "muerte" para las mayorías rurales. Seguramente debemos reconocer que "la tierra" fue un tema central en la predicación de Jesús.

Tierra en la tradición bíblica es socioteológica, pertenece a la esencia del presente y futuro de vida humana. Tierra es promesa y salvación, identidad y presencia de Yahvé, es sostenimiento y poder, es seguridad porque es herencia.

II. Tierra como el eje de injusticia en América Latina

(29) The Land, p. 179

(30) Ibid., p. 175. Para Brueggemann, la posibilidad de perder la tierra tiene importancia semejante a la promesa de poseer la tierra. Por eso pone mucho énfasis en los Profetas y el Exilio (pp. 90-150) Pikaza también da mucha importancia a la misma problemática frente a la tierra (véase La Biblia. segunda parte).

(31) Palabras de Jesús (Madrid: Ediciones FAX, 1970). p. 64.

(32) Pikaza, La Biblia, . ., p. 283

(33) Joachim Jeremias, Interpretación de las Parábolas (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1971).p. 68.

La tierra es perspectiva histórica

En América Latina, tierra significa poder, y ese poder se usa despiadadamente en contra de los campesinos y las tribus indígenas.[34] Por supuesto no es problema nuevo. Se encuentra sus raíces en la conquista y la antigua hacienda y plantación.

La hacienda se desarrolló con base en el monopolio de la tierra y en la servidumbre del campesinado autóctono. Fue un sistema cerrado que contaba con la explotación de mano de obra no sólo barata sino gratis. La producción mayormente era hacia adentro y se constituía en pequeños reinos, desembocando en un sistema semi-feudal. Los campesinos como siervos recibían parcelas pequeñas para cultivos propios, pero entre el tamaño de las parcelas y la gran cantidad de tiempo que tenían que prestar en servicios personales a la hacienda, su existencia era reducida a lo mínimo. Así se estableció la contradicción entre latifundio y minifundio, y la base de poder que dura hasta el día de hoy.

A la vez, en las zonas costeras y tropicales, se asentaban plantaciones, primero de azúcar y después de frutas. Se iniciaba con esclavos africanos. Cuando no fue posible seguir la esclavitud, se empleaban obreros, también en condiciones de explotación. Así fue como se formó toda una clase de obreros rurales sin tierra, totalmente dependientes de la compañía que aún en aquel tiempo tenía lazos estrechos con el exterior.

Frente a la hacienda y a la plantación, los campesinos y las tribus indígenas encontraron que fue cada vez más difícil mantener sus tierras y el control sobre su propia producción. Muchas tribus indígenas fueron exterminadas, como en Argentina, y los campesinos autóctonos fueron incorporados a la hacienda, como en Bolivia, Perú y México.

> Al terminar la época colonial, las élites locales blanca o mestiza, de la mayoría de los países de América Latina, ampliaron su riqueza y su poder en forma agresiva, principalmente a costa de los campesinos indígenas; así se inició el proceso de arrojar a la población indígena campesina hacia zonas más remotas y más estériles para la agricultura.[35]

Con la llegada de los liberales y su énfasis en el individualismo y la propiedad privada, se encontró una filosofía que bendecía el despojo de su tierra a los campesinos. Desconocieron el principio de tierra comunal, base de las comunidades campesinas, y por la fuerza y en el nombre de la libertad impusieron el sistema de propiedad privada. Los liberales arbitrariamente repartieron tierra comunal individualmente en-

---

(34) Se define "campesinos" en términos de relaciones socio-estructurales frente al capitalismo. Es el pequeño agricultor que produce mayormente para su familia, pero también para el mercado. De todos modos, su participación en el mercado es marginal y nunca genera capital. Cualquier excedente que produce es transferido a un grupo dominante hegemónico por medio de precios bajos y costos altos, mano de obra barata, venta de tierras, etc. Puede ser dueño de tierra o no. También puede ser peón o trabajador rural. Sin embargo, este último toma características de proletariado. Campesinos pueden ser indígenas o no. Países tal como Bolivia, Perú y Guatemala, si son. De todos modos, para propósitos de este ensayo, se diferencia entre "campesinos" y "tribus indígenas" refiere a grupos autoctonos que viven fuera del capitalismo, y que comunmente se llaman "primitivos".

(35) Gerritt Huizer, El Potencial Revolucionario del Campesino en América Latina)México: Siglo Veintiuno editores, 1974—, p. 11.

tre los campesinos y tomaron el "excedente" como propiedad del estado para "venderla" a los hacendados. [36]

Los campesinos siempre ofrecieron fuerte resistencia en defensa de sus tierras, pero sus levantamientos fueron sofocados brutalmente, y cada vez con pérdida de vidas y tierra. No fue hasta el presente siglo que surgieron esfuerzos de rectificar la situación con reformas agrarias, los más notables en México, Bolivia y Cuba.

La situación cntemporánea

A pesar de esos esfuerzos originales de reformas agrarias y otros, durante las dos décadas últimas (Chile, Perú, Costa Rica, Honduras, El Salvador), y a pesar de los programas de desarrollo rural, la situación del campesino ha empeorado hasta el punto que hoy su sobrevivencia es problemática. Ernest Feder, el mayor investigador del problema agrario, afirma que en todos los países la distribución de la tierra es más desigual ahora que antes de 1965, y que "parece estar aumentando la desigualdad".[37]

En México, el número de campesinos sin tierra ha aumentado diez veces desde 1950, hasta hay más de 14 millones- - la mitad de la población rural- - sin tierra propia.[38] En Honduras, 66°/o de todas las fincas tienen sólo 2.3 hectáreas, y 85°/o de todos los agricultores no tienen tierra propia. No debe ser sorprendente que, según una encuesta, casi 75°/o de los campesinos hondureños están dispuestos a participar en una invasión de tierra.[39]

En Costa Rica la situación rural es parecida. Entre el 30-35°/o de todas las fincas las ocupan campesinos que no son dueños de la tierra. Las fincas pequeñas (10 a 50 has) representan 47.8°/o del total de fincas pero sólo poseen el 3.8°/o de la tierra agrícola, en cambio, las fincas de 50 hectáreas o más, abarcando el 36°/o de la superficie agrícola, representan 1.3°/o del total de las fincas. Estas cifras no incluyen las fincas por debajo de una hectárea que "significan un porcentaje muy elevado del total".[40] Empresas extranjeras juegan un papel esencial en la concentración de la tierra. Sólo las bananeras ocupan casi el 10°/o.[41]

Para muchos campesinos costarricenses, la situación es desesperante. Como me dijo un campesino de la provincia de Guanacaste, "tenemos que deshacernos de nuestra tierra o hacer cambios radicales en nuestra manera de trabajar". En la misma región un agrónomo trabajando con pequeños agricultores, explicó, "la situación es muy difícil. Con mayores costos y precios

(36) Ibid. pp. 11-12.

(37) Ernest Feder Violencia y Despojo del Campesino: Latifundismo y Explotación Capitalista en América Latina (México: Siglo Veintiuno editores, 1978), p. 51.

(38) Roger Burbach, Patricia Flynn, Agribusiness in the Americas (New York, Monthly Review Press-North American Congress on Latin America, 1980), p. 147.

(39) Rafael de Cid V., "Las Clases sociales y su dinámica en el agro hondureño, "Estudios sociales Centro Americanos 18 (Sept.—Dic. 1977), pp. 131-136.

(40) Rodrigo González , Víctor Alvarez. Información Básica sobre el Problema Agrario Costarricense (Heredia: Editorial de la Universidad Nacional, 1980), p. 14. Son datos del censo de 1973.

(41) Ibid.

bajos, el pequeño agricultor no puede competir con el agricultor grande. Los grandes van a comprar la tierra de los pequeños, y los pequeños tendrán que trabajar como peones para los que han comprado su tierra".

En sudamérica se encuentra la misma realidad. Sobre las orillas del Lago Titicaca en Bolivia, el promedio de tamaño de las fincas es un tercio de hectárea. En Perú, fincas menos de 10 hectáreas constituyen 89°/o de la tierra.(42) En Brasil, 38.1°/o de los agricultores no son dueños de tierra propia, y la mitad de todas las fincas tienen 10 hectáreas o menos. Esto es comparando con las grandes empresas agrícolas que controlan miles de hectáreas en Amazonas y Mato Grosso.(43)

En Brasil, como en otros países, la monopolización de la tierra en manos de unos pocos, causa millones de migrantes buscando trabajo, y un sistema de peonaje que tiene características de esclavitud.(44) Verdaderamente, son los expulsados de la tierra.

"El estrangulamento de la pequeña agricultura" ha perjudicado enormemente la situación alimenticia en América Latina. El agricultor grande no produce alimentos para consumo interno; produce para exportación. El pequeño agricultor produce los alimentos para la mesa.

En Costa Rica, por ejemplo, fincas de menos de 50 hectáreas producen de 22 a 29 productos de consumo interno, incluyendo verduras, frijoles y maíz.(45)

Las estadísticas dan sólo un cuadro en grandes rasgos. No dicen que un sólo terrateniente o su familia, o una sóla empresa, muchas veces es dueña de varias fincas. - Tampoco explican que la tierra del campesino casi siempre es suelo poco fértil y en áreas marginales. Tampoco muestran el gran número de mecanismos disponibles a los terratenientes y grandes empresas agrícolas para mantener su control político y económico. Estos factores también son realidades que agravan la situación del campesino.

El mito de la reforma agraria

Casi todos los países realizan activamente reformas agrarias. ¿Pero que es lo que realmente sucede? En Bolivia, a 30 años después del inicio de la reforma agraria, los campesinos todavía no tienen títulos y sus parcelas son minifundios. En Perú, la nueva Ley Agraria enfatiza e incentiva la agroindustria, ignorando casi totalmente a los campesinos de la Sierra, quienes representan 61°/o de la tierra cultivada.(46) En México, la política agraria ha sido orientada hacia la agroindustria, y el campesino progresivamente ha perdido su tierra. La nueva legislación agraria impone menos garantía para el pequeño, abriendo el campo a intereses comerciales.(47)

(42) Edmundo León, Roxane Garcia Bedoya, "Notas sobre el campo perueno en 1981, "Págines Vol. VI. No 38 (Junio 1981), p. 4ss.

(43) Conferencia Nacional de Obispos de Brasil, "Iglesie y Problemas de la Tierra", Itaici, 1980, publicado y traducido a español de Lima: CELADEC, 1980. Una buena introducción al problema de le tierra en Brasil es, Matias M. Lenz (coordinador). A Igreja e e Propiedade da Terra no Brasil (Sao Paulo: Ediciones Loyola, 1980).

(44) Ibid., También, "Migrantes e Migraçoes, "Tempo e prença No. 158 (marzo/ebril, 1980); Manuel Luzon, 'un grito del peonaje en la Amazona", Vida Nueve No. 1278 (16 de meyo de 1981)

(45) Jeffrey Ashe, Rural Development in Coste Rica (New York: Interbook Inc. Acción Internacionel 1978), p. 47.

(46) Agentes Pastorales del Sur Andino. "Pronunciamiento sobre la ley de promoción y deserrollo egrario", Paginas vol. VI, No. 36/37 (mayo 1981).

(47) Juan Pluma "Situación económica, polítice y social de México", (mimeografiado).

En Honduras la reforma agraria funciona bajo fuertes presiones de los campesinos, y cuando les reparten la tierra, les dan la tierra empobrecida, la peor de las haciendas. La experiencia demuestra que en el caso hondureño, si los campesinos quieren tierra fértil, tienen que tomarla. Sin la estrategia de "la invasión", se debe cuestionar la eficacia de la reforma agraria.

En Costa Rica muchas veces la reforma agraria ha sido presentada como un ejemplo. Sin embargo, vale la pena una investigación más a fondo. Por ejemplo, en el sur del país, la reforma ha colaborado con la compañía bananera para que la empresa pueda evitar problemas laborales, dando a los ex-empleados su propia plantación --pero bajo tutela de la misma compañía. A su vez, los asentamientos en esta zona son el resultado de la expulsión de campesinos de sus tierras en Guanacaste bajo presiones de las empresas ganaderas. Tampoco se habla mucho de la lucha entre la Guardia Rural y los "precaristas" que originalmente invadieron y tomaron la zona. Sí, hay reforma agraria pero es un proceso lento y dudoso frente a una situación desesperante. Como dice un investigador, "el campo costarricense del futuro verá la casi completa desaparición del pequeño propietario"(48) Sencillamente, "la voluntad política de realizar una reforma agraria no existe en los más altos niveles de decisión", según lo demuestra Francisco Barahona en su voluminosa investigación de la reforma agraria en Costa Rica.(49)

Las reformas agrarias, tan necesarias y urgentes, hasta ahora ofrecen poca esperanza de cambios significativos. En verdad, el objetivo parece ser que facilitan todo al grande, forzándole a modernizar y producir eficazmente para que pueda mantener su tierra, ¡Sólo las tierras no cultivadas son repartidas! Tal vez la mejor conclusión es la de Feder cuando dice que es difícil evaluar el alcance beneficioso de las reformas y, por ahora, todavía representan una "indecisión".(50)

Tribus indígenas y tierras tradicionales

"La eliminación de todas menos unos pocas de las tribus amazónicas antes del año dos mil es casi inevitable", explicó recientemente un antropólogo a un periodista.(51) Confrontados con el gran apetito por tierra, los indígenas son los que más sufren. La invasión de sus tierras tradicionales por ganaderos, mineros, madereros, agroindustriales, y especuladores, significa en el mejor de los casos cambios permanentes en sus vidas, y en el peor, su extinción física, un verdadero genocidio. No es una situación peculiar de un sólo país, se encuentra en variados grados en todos los países.

Con su inmensa selva amazónica y sus llanuras extendidas, la situación del indígena es especialmente aguda en Brasil. Desde 1900, más de un millón de indígenas brasileños han muerto, y la situación ha sido

(48) Mitchell Allan Seligson, El Campesino y el Capitalismo Agrario de Costa Rica (San José: Editorial Costa Rica, 1980), p. 185.

(49) Francisco Barahona Riera, Reforma Agraria y Poder Político (San José, Editorial Universidad de Costa Rica, 1980), p. 276

(50) Violencia y Despojo. . ., pp. 171-261. Para una discusión de las reformas agrarias, véase también Pedro Negre Rigol, et. al., Reformas Agrarias en América Latina, México, Bolivia, Cuba, Chile, Perú (Buenos Aires: Tierra Nueva-colección proceso

(51) "The Vanishing Tribals, "Newsweek (Sept. 21, 1981), p. 31.

muy grave desde los años sesenta cuando se expanden los esfuerzos de desarrollo.[52] "Los indígenas son hostigados constantemente; se recurre a todos los medios posibles para doblegarlos y exterminarlos", dice un informe.[53] Los hostigamientos incluyen la invasión a las tierras indígenas, y el engaño en la demarcación de los límites entre estas tierras y otras. Primero las tierras son declaradas "vacías" por FUNAI (la agencia gubernamental que tiene la responsabilidad de velar por los derechos de los indígenas), y después se otorga el permiso para su "desarrollo". En muchos casos los invasores lanzan ataques armados contra los indígenas, matándolos o dispersándolos hacia otras partes. Se introduce sarampión y tuberculosis con el único propósito de exterminar las comunidades indígenas. Otra táctica es la de regalar azúcar mezclada con arsénico. La actitud expresada por el gobernador del estado de Roraima es una buena caracterización de lo que está pasando, cuando dijo: ". . . opino que un area tan rica en oro, diamante, y uranio no puede permitirse el lujo de conservar a media docena de tribus indias que están deteniendo el desarrollo de Brasil. . ."[54]

Se justifica todo en el nombre del desarrollo y lo que asegura ese desarrollo es la tenencia de la tierra como propiedad privada.

Desarrollo rural y agroindustrial

La política de desarrollo rural esta dirigida hacia la modernización y la creación de una agroindustria comercial con el fin de exportar productos primarios. Es precisamente esta política la que agrava la situación. "La modernización de la agricultura", dice Feder, "perjudica a los campesinos –pequeños propietarios, aparceros, arrendatarios y trabajadores- - en las condiciones en que ocurre actualmente."[55]

Sobre todo, la "modernización" implica insumos tecnológicos y capital; y "comercial", implica eficiencia y racionalización. Para lograr los dos, es necesario controlar el uso de la tierra y reducir los costos de producción. Implica la transformación de la finca a una empresa agrícola que será rentable no tanto en el corto sino mediano y largo plazo. Presupone, entonces, la capacidad financiera para esperar y arriesgar el retorno sobre la inversión.

El pequeño agricultor no puede cumplir con estas exigencias. No tiene tierra, no tiene capital. Nunca puede competir, y, bajo las condiciones de altos costos y precios bajos para sus productos tradicionales, difícilmente pueden resistir las presiones sobre su tierra y la demanda por su mano de obra barata. Los créditos que ofrecen los bancos o programas de desarrollo, los endeudan, muchas veces, forzándole a vender todo lo que tienen: su tierra.

Junto con este fenómeno está el papel esencial de la agroindustria. La modernización y la agricultura comercial lo requieren porque es necesario integrar y controlar todos los aspectos de la agricultura, logrando así eficiencia y racionalización en cuanto

(52) Alexander Luzardo, "Ecocidio y Etnocidio en la Amazona", Nueva Sociedad 53 (marzo/abril, 1981), p. 55.

(53) Ibid. 54.

(54) Ibid. Los hechos están bien documentados. Véase, "Povos Indígenas no Brasil 1980, "Aconteceu Especial 6 (abril 1981); tempo e presenca 153, 167 (agosto/sept. 1979, abril 1981, Son publicadiones del Centro Ecuménico de Documentación e Información (CEDI), Rio de Janeiro y São Paulo.

(55) Violencia y Despojo. . ., p. 73.

insumos tecnológicos, procesamiento, transporte, comercialización y capitalización. El alto costo de las inversiones requiere el mercado más rentable, que está en el exterior. Entonces, la agricultura moderna y comercial consiste mayormente en producir para exportar.

La política de desarrollo rural sigue ese modelo de modernización y comercialización. Los gobiernos dan créditos, subsidios, y otros incentivos fiscales, para estimular la agroindustria. Sus ministerios de agricultura dan y reciben asistencia técnica de la agroindustria. Las instituciones financieras internacionales, tal como el Banco Mundial y la Agencia para el Desarrollo Internacional (AID) son los canales a través de los cuales los gobiernos proporcionan sus créditos para esa modernización y la empresa comercial.

La agricultura latinoamericana se está conviertiendo en una gran empresa comercial que forma parte de un complejo agroindustrial internacionalizado. En el proceso se crea una nueva clase de terratenientes modernos, reforzándo así las viejas desigualdades entre las clases sociales, facilitando el despojo de los campesinos de sus tierras. Los pequeños no pueden competir; no tienen los recursos; no pueden absorver los riesgos. Poco a poco mueren en sus finquitas, o salen de a millares hacia las ciudades de Sao Paulo, Lima, Bogotá, San José, Tegucigalpa, o México, o simplemente andan "jornaleando" día tras día, sin futuro, sin esperanza.

III. La tierra como exigencia pastoral

La cuestión de la posesión y uso de la tierra no puede quedar al margen de la acción pastoral. Como hemos visto, la tierra es una exigencia fundamental en la tradición bíblica, y la misma cuestión es la base de las graves injusticias cometidas contra los pobres rurales hoy día. Tenemos que retomar el tema de la tierra para informar nuestro presente y fundamentar una acción pastoral que haga realidad la Tierra Prometida en el contexto latinoamericano.

En el contexto actual, la promesa de la tierra es dada a los campesinos y a los indígenas. Reconocer esto exige la explícita intervención pastoral en la lucha y defensa de sus tierras.

Hoy, como en el Israel antiguo, la tierra pertenece a la esencia del presente y futuro de las vidas de los campesinos y los indígenas. La identificación "tierra-vida-futuro" es una realidad. Sin tierra, no tienen nada. Tierra significa futuro, y , para ellos, salvación. La identificación "tierra-salvación" es explícita. Como dijo un campesino mejicano después de un enfrentamiento con terratenientes, "Jesús me salva cuando me dan tierra" O como dijo otro, "para mí, tener esperanza es poder dejar un pedacito de tierra a mis hijos". En Honduras, después de recibir una parcela de tierra semiárida en la reforma agraria, los campesinos dijeron, "por lo menos somos libres". Fue la primera vez en su vida que llegaron a tener tierra propia. Significaba liberarse de trabajar como peones. Ya no tenían que andar "jornaleando". Para los campesinos, la tierra -- la parcela cultivable y fecunda -- es promesa y salvación, identidad y presencia de Dios, sostenimiento y poder. Siempre es seguridad, porque su "porción" se comprende como **herencia**, no como artículo de consumo. Se convierte en artículo de consumo sólo frente de las presiones de tierratenientes que tratan de consolidar sus tierras o cuando la política agraria favorece el gran propietario y elimina al pequeño. Predicar "los desposeídos heredarán la tierra" no tiene sentido fuera de esta realidad sociohistórica.

Hacia la acción pastoral

En términos de pastoral, primero tenemos que comprometernos con trabajos de promoción humana rural. La evangeliza-

ción no puede ser a-histórica, sino tiene que tomar en serio la realidad que se vive. Pero la preocupación para la posesión y uso de la tierra tiene que estar al centro, no al margen, de esos trabajos. Tiene que ser intensional y esencial, no ocasional.

Se podría desarrollar una acción pastoral en torno a cuatro áreas básicas:

1. Participar en la defensa o toma de tierras;
2. Influir en la legislación sobre la tierra y la política agraria.
3. Investigar científicamente y teológicamente la problemática de la tierra, e interpretarla con voz profética;
4. Fundar nuevos modelos de posesión y uso de la tierra en programas rurales concretos.

La intervención en la defensa o toma de tierra es de importancia primordial. Aunque la tierra es un regalo, requiere acción humana para poseerla. No se trata de codiciar la tierra cuando los sin tierra se organizan para conseguirla o protegen lo poco que tienen. Los que no tienen tierra no codician. Luchan para tener el sustento para su vida. Luchan para recibir de Dios lo que es esencial para el bienestar de sus familias y lo que da fruto.

La participación pastoral puede tomar varias formas. Se pueden hacer esfuerzos para orientar a los sin tierra o en peligro de perderla, sobre sus derechos ante las leyes existentes, al igual que el sentido teológico de la promesa en su contexto actual. De importancia especial es facilitar asesoramiento judicial para aconsejar a los campesinos y lanzar acciones judiciales en su favor. Los programas de desarrollo rural podrían contar con equipo de asesores legales como componentes permanentes, disponibles al programa y organizaciones campesinas e indígenas.

Otro aspecto urgente es fortalecer el esfuerzo organizativo de los campesinos para que ellos mismos puedan defenderse y lanzar acciones para poseer y defender la tierra. Esto implica preparación de líderes y estimular la incorporación de campesinos en sindicatos u otras organizaciones, luchando por la tierra y las reinvidicaciones rurales y culturales.

En situaciones conflictivas, tal como la toma de tierras por precaristas, la participación pastoral también implica asistencia humanitaria solidaria. Las iglesias podrían ofrecer asistencia, fortaleciendo así las posibilidades de soluciones justas.

Otra línea importante es influir en la legislación en cuanto a la tierra y la política agraria. La tradición bíblica exige marcos legales que aseguren que el pobre tenga acceso a la tierra y que nadie pueda acapar tierras a tal punto que reduce las posibilidades de vida de otros. Es necesario subrayar que la función social de la tierra y su producción tiene que ser reflejada en una legislación concreta.

Puede ser que implique una nueva comprensión de la tierra. Los obispos católicos de Brasil hablan de "tierra de explotación", y "tierra de trabajo". Son conceptos muy sugestivos en cuanto a la tradición bíblica y la realidad contemporánea.

Tierra de explotación es la tierra de la cual el capital se apropia para aumentar continuamente, para generar, siempre ganancias nuevas y crecientes. La ganancia puede venir tanto de la explotación del trabajo de aquellos que perdieron la tierra y sus instrumentos de trabajo, o que nunca tuvieron acceso a ellos, como de la especulación, que permite el enriquecimiento de algunos a costa de toda la sociedad.

Tierra de trabajo es la tierra poseída por quien trabajó en ella. No es tie-

rra para explotar a los otros ni para especular. En nuestro país, la concepción de tierra de trabajo aparece marcadamente en el derecho popular de propiedad familiar, tribal, comunitaria y en el de la posesión. Esas formas de propiedad, alternativas a la explotación capitalista, abren claramente un camino amplio que viabiliza el trabajo comunitario hasta en areas extensas, y la utilización de una tecnología adecuada, haciendo innecesaria la explotación de trabajo ajeno.

Vale distinguir entre propiedad capitalista de la tierra y propiedad privada de la tierra. Mientras que la primera es utilizada como instrumento de explotación del trabajo ajeno, la segunda es usada como instrumento de trabajo del propio trabajador y su familia.[56]

La preocupación pastoral en cuanto a la legislación no es imponer "leyes religiosas", sino luchar por la justicia que asegura el bienestar y la plena participación del pobre en el campo rural.

El trabajo que fundamenta estas líneas pastorales es la investigación científica-teológica de la problemática de la tierra, y su interpretación profética. Es imprescindible la investigación y recolección de datos desde una perspectiva campesina. Es esta información que puede influir en la legislación, que los abogados pueden usar, que puede formar opinión pública, y fundamentar toda acción. Implica una voz profética. La iglesia tiene que denunciar las injusticias y violencia cometidas contra los pobres de la tierra para lograr cambios duraderos.

Finalmente las iglesias con propiedades y programas rurales auspiciadas por ellas deben buscar nuevos modelos de posesión y uso de la tierra. Estos modelos pueden ser prototipos para toda la sociedad, estimulando otros esfuerzos y demostrando su viabilidad. Al mismo tiempo, servirán como crítica implícita del sistema actual.

Tal vez los esfuerzos más notables en cuanto a una pastoral de la tierra, se encuentran en Brasil. La iglesia católica ha creado una Comisión Pastoral de la tierra que tiene muchas de las responsabilidades sugeridad aquí. Los obispos también se han pronunciado fuertemente sobre la propiedad de la tierra. Su Consejo Indigenista Misionero (CIMI) toma estas tareas en relación a las tribus amazónicas. No es fácil y ha costado a la iglesia encarcelamientos y expulsión de sacerdotes comprometidos, y duras críticas provenientes de sectores gubernamentales y privados que la acusan de ser partidista y marxista. A nivel ecuménico y protestante encontramos el Centro Ecuménico de Documentación e Información (CEDI), y la Iglesia Luterana. El CEDI ofrece asesoramiento a grupos de campesinos y comunidades indígenas, y publica investigaciones valiosas. Los luteranos han denunciado la situación indígena y campesina, y están involucrados en experiencias de reinvidicación rural.

Pastoral de la tierra: presencia y esperanza

En su peregrinaje hacia la tierra prometida, hay "dos historias" activas en el seno del pueblo de Israel (Núm. 14), según Brueggamann. "Una está impulsada por un sentir de destierro", dice, "caracterizada por desconfianza expresada en actitudes pendencieras y dedicadas a volver a Egipto. La otra es la historia de esperanza, confian-

(56) Obispos de Brasil, "Iglesia y Problemas de la Tierra", pp. 62.63 en la traducción de CELADEC.

do en la promesa de Yahvé, aguantando a pesar de la necesidad, seguros de que la historia les guía hacia una tierra nueva y abundante".[57] A pesar de la situación desesperante, todavía sin tierra, Josué y Caleb podían confiar en el futuro y conocer la presencia y poder de Yahvé, mientras otros fallaban y querían volverse.

Según Brueggmann, estas actitudes demuestran dos maneras de comprender la realidad de no tener tierra: como la caminada en confianza hacia la tierra, o, como el camino de desesperanza hacia el destierro definitivo. "Los que poseerán la tierra son los que mantienen su esperanza y no se cansan ni se vuelven cínicos". [58]

La pastoral de la iglesia tiene que dar esa confianza y esperanza a los campesinos e indígenas en su lucha por la tierra para que no se cansen y pierdan la promesa. La iglesia tiene que mostrar la presencia de Dios en medio de ellos. Tiene que proclamar el mensaje bíblico, como escribe Brueggmann, "Yahvé se ha comprometido y ya actúa poderosamente en favor de los sin tierra, tan poderoso que vence el poder enorme de los que controlan la tierra y que se sientan en los tronos". [59]

(57) The Land, p. 35.

(58) Ibid., p. 38.

(59) Ibid., p. 100.

Luis Segreda / Higinio Alas

CULTURA INDIGENA E INTERVENCION EXTRANJERA EN CENTROAMERICA EN LA EPOCA DE LA CONQUISTA Y COLONIZACION

"Yo soy el rayo; heriré a los españoles y los haré perecer por el fuego. Estad prontos; en el momento en que yo haga oir en la ciudad el ruido del tambor, que los reyes salgan y se retiren del otro lado del río, que yo haré lo demás el día 7 de Amah".

Sacerdote Chachiquel, Indio de la Región que hoy comprende parte de El Salvador y de Guatemala.

Las tribus indígenas que habitaban la parte norte de Centroamérica (actualmente El Salvador, Guatemala, Honduras y parte de Nicaragua) emigraron de México muchos años atrás, en donde habían celebrado acuerdo. De allí que se afirme que estas tribus formaban una confederación, teniéndo similitudes en su cultura y religión[1].

Existían además otras tribus indígenas en esa región cuando los emigrantes llegaron, conclusión que han sacado algunos autores debido al diferente grado de desarrollo social en que se encontraba a la llegada de los españoles[2].

"A principios del siglo XVI, se hallaba dividido el territorio de Centroamérica en Estados Independientes: en lo que hoy es el territorio de Guatemala se hallaban los Quichés, Chachiqueles, Zutigiles, Mames y Pocomames, formando reinos y señoríos separados; el territorio de El Salvador formaba parte del Reino de Payaqui por un extremo y del Cuscatlán por otro, y en sus costas se encontraba el señorío de los Pipiles[3].

La religión de estas tribus tenían muchas prácticas sacrificiales que escandalizaron a los españoles. Sin embargo, hay que comprender que estos ritos sólo eran parte de su cosmovisión: "Era el rito esencial de la 'renovación cósmica', puesto que los dioses necesitan de sangre para vivir y dar vida al universo" [4].

---

(1) Enrique Ortiz Colindres. Integración Política de Centroamérica (San José, Costa Rica: Editorial Universitaria, 1975), p. 18.

(2) Julio César Pinto Raíces Histórica del Estado en Centro América (Guatemala: Editorial Universitaria de Guatemala, 1971), p. 8

(3) Enrique Ortiz Colindres, op. cit. p.16.

(4) Enrique Dussel. Historia de la Iglesia en América Latina (Barcelona, España: Novar Terra, 1972) p. 348.

Por otra parte olvidamos muchísimas de las prácticas y creencias indígenas que expresan aún hoy, una gran civilización similar y aún más desarrollada en algunos campos, que las civilizaciones europeas de aquélla época. La creación del hombre en el Popol Vuh, además de ser una pieza literaria de primer orden, relaciona al hombre con su trabajo y con su vida concreta y no evadiéndolo del mundo y de sus particularidades terrenales, como sí lo hizo una versión de la religión católica. "Primero se construyó al hombre de 'barro'; pero no sirvió. Era inepto, flojo, volvía la cara sólo hacia un lado; su vista era turbia y no podía ver atrás. Dotado de lenguaje, carecía de inteligencia y pronto se deshizo en el agua. . . procedióse entonces a un segundo ensayo, haciéndolo preceder de algunos sortilegios, para calcular el resultado de la nueva operación. Se fabricaron hombres de 'Tzité' y mujeres de 'sibak' que engendraron hijos e hijas y se multiplicaron; pero les faltaba el corazón y la inteligencia; no tenían sangre, humedad sin grasa; no pensaban levantar la cabeza hacia su Creador y Formador. . . por último, la abuela Xmucané, molió el maíz y preparó nueve bebidas con las cuales se formaron la carne y los músculos del hombre"(5).

El Popol Vuh, el libro Sagrado de los Quichés menciona a un 'Creador y Formador Supremo', a través de numerosos nombres, como "Tirador de Cerbatana", "Serpiente con plumas", "Corazón de las lagos" "Señor de la superficie azulada", y otros nombres más, relacionados con la naturaleza en que vivían los indígenas (6).

Uno de estos nombres, el de Serpiente con plumas" o Quetzalcohutl (7) era uno de los principales dioses de los indios que habitaban El Salvador, los pipiles le dedicaron a este dios un gran templo, denominado Mictlán. "En torno de aquel magnífico edificio construyeron los pipiles palacios para sus jefes y casas para el pueblo, organizándose bajo las instituciones que suponían haberles dado aquel misterioso personaje"(8). "Fue erigido por Topilzín Axitl en Mictlán"(9)

Estos indígenas poblaron "la mayor parte de la República actual de El Salvador y algunas provincias de la Guatemala". . . estableciendo "colonias al pie de los volcanes de hunahpú (los de Antigua Guatemala); fundaron la gran ciudad de Itzcuintlan (Escuintla), Centzonalt (Sonsonate), Noalinco, Apanecan, Ahuachapán y Cuscatlán. . . "(10).

---

(5) Salomé Gil (José Milla). Historia de Centro América (Guatemala: Edit. Juan Chapín, 1937), T.I. p. 71.
El autor cita el Popol Vuh, libro sagrado de los indios centroamericanos, que fuera escrito por Diego Reinoso, "antiguo príncipe quiché", quien "escribió éste libro entre los años de 1534 y 1539. Fue el primer indio que vistió el hábito de mercedario, profesando con el nombre de Fray Diego de la Anunciación" (citado por Manuel Vidal, Nociones de Historia Centroamericana (San Salvador: Dirección General de Cultura, 1969, 8va. ed.), p. 29.

(6) Salomé Gil, op. cit., p. 65.

(7) En pipil el nombre proviene de "kétzal" (se pronuncia kétzalshr) que significa "pluma bella" y de "cúuat", "calcúuat"(se pronuncia Cúat, calcúat) que significa "serpiente", en Tomás Fidias Jiménez, Idioma Pipil o Nahuat de Cuzcatlán y Tunalán (El Salvador: Toponimia Arcaica de El Salvador, sept. 1937), pp. 150, 154.

(8) Salomé Gil, op. cit., p. 79.

(9) Manuel Vidal, op. cit., p. 43.

(10) Ibid, p. 31.

Otras ruinas pipiles han sido encontradas en San Andrés y Siete Príncipes y parece ser que fundaron numerosas ciudades siendo la más importante la de Cuscatlán. "Estaba situada al Suroeste de la ciudad de San Salvador, a orillas de una laguna que se secó después del terremoto de 1873. Allí se encuentran actualmente un pueblecito llamado Cuscatlán; estaba bien construída, pero no con magnificencia como aseguran varios historiadores, pues no existe ningún resto arqueológico en ese sitio"(11).

Eran avanzados en la medicina, conocían secretos para curar enfermedades, aficionados al estudio de la botánica (medicina naturalista). Además eran muy industriosos, trabajaban la cerámica, la que trabajaban con diversos colores (precursores de la industria añilera en El Salvador, que más tarde producirá grandes dividendos a las clases dominantes). No les agradaban los sacrificios humanos y defendían sus derechos con heroísmo y valentía (12).

A la llegada de los primeros españoles, la actitud de los indios fue hospitalaria y en múltiples ocasiones exigieron de los españoles una relación personal.

En su cuarto viaje, Colón viajó por la costa atlántica de Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Veragua y Panamá, describiendo los diversos encuentros con los indígenas de la región. Si bien, en algunas oportunidades los indios mostraron ciertos recelos éstos solían relacionarse con los españoles para intercambiar sus pertenencias con las de ellos, tratando los indios de congraciarse con los españoles a través de regalos, enviados especiales y hasta con la entrega de jóvenes y bellas doncellas(13).

Veremos que esta actitud varió por la voracidad del conquistador español, que leyendo las crónicas de Colón, se aventuraron a venir a nuestra región, en busca de las enormes riquezas que según las crónicas, tenían los indios de Centroamérica. En la isla de los Guanajos, unos indios le dijeron a Colón que aquellas tierras "había o eran tierras de oro" y más adelante, vio numerosos indios y "traían cada uno su espejo de oro al cuello, y algunos una águila, y comenzándoles a hablar los dos indios que traían de Cariari (que acompañaban a Colón), perdieron el temor y dieron luego un espejo de oro, que pesaba diez ducados, por tres cascabeles (baratijas), diciendo que allí en tierra firme había mucho de aquello, muy cerca de donde estaban, también le mostraban "muchos lugares en la costa de la mar a donde decían que había oro y minas"(14).

La primera actitud del conquistador

(11) Salomé Gil, op. cit., p. 31. Otro autor confirma esto: "Los pipiles estaban establecidos desde les costas de Guatemala hasta el río Lempa, límite de la comarca de Chaparrasquique (San Miguel)" en Manuel Vidal, op. cit., p. 48.

(12) Ibid, p. 45

(13) "Y como los indios que por aquella comarca estaban sintieron que los cristianos no se fiaban de ellos, enviaron un indio viejo, que parecía persona honrada y de estima entre ellos. . . y traía dos muchachas, la una de catorce años y la otra de hasta ocho, con ciertas joyas al cuello. . ." Y hacíanles señas a los españoles" que llevasen consigo las muchachas y las piezas deoro que traían colgadas al cuello y por la importunación del viejo, lleváronla consigo; y era cosa de notar las muchaches no mostraron señal de pena ni tristeza viéndose entregar a gente tan extraña y feroz, y, de ellos, en vista y habla y meneos, tan diversa: antes mostraban un semblante alegre y honesto", Don León Fernández, Historia de Costa Rica (Madrid, España· Tipografía de Manuel Ginés Hernández, 1889), p. 3,4.

(14) Don León Fernández, op. cit., p. 4-12.

extranjero en el siglo XVI, fue en Centroamérica y muchas regiones más de nuestra América, la de obtener bajo cualquier método las riquezas en metales que tenían las tribus de nuestros países. Con este fin los conquistadores intercambiaban chucherías por valiosas piezas de oro y plata, exigían contribuciones pagaderas en oro y en caso extremo, perseguir, asesinar y tomar por las fuerza las grandes riquezas que los indios tenían en este territorio. Posteriormente, disminuidas las riquezas nativas, se estableció la encomienda que "declaraban esclavos sin ninguna reserva, a los aborígenes, marcándolos con hierro enrojecido. . ."(15).

La explotación, la opresión, la crueldad sin límites en contra de nuestros antepasados forma parte de la ya muy conocida "leyenda negra" que por lo menos produjo en América Central, el exterminio en muy pocos años de la tercera parte de la población. El monarca español decía con respecto a la represión contra los nativos que en esa Provincia se van acabando los indios naturales de ella (Centroamérica), por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen, y que habiéndose disminuído tanto los dichos indios, que en algunas tierras faltan más de la tercia parte, les llevan las tasas por entero, que es de tres partes, las dos más de lo que son obligados a pagar y lo tratan peor que esclavos, y que como tales se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros, y algunos muertos a azotes, gas y otros y a sus hijos los hacen servir en sus granjerías, y duermen en los campos y toman yerbas venenosas, y que hay madres que matan a sus hijos paríendolos, diciendo que lo hacen por librarlos de los trabajos que ellas padecen" (16).

El exterminio en México, fue mayor aún, lo que nos indica que la tercia parte es un dato bastante conservador, llegándose en algunos casos en las tribus mexicanas a desaparecer en un 80% y aún más(17).

La Conquista en El Salvador no pudo ser peor. La violenta represión desatada por el sanguinario conquistador Pedro de Alvarado será recordada siempre con malestar y por ella debería ser declarado con el título de "criminal de guerra". Este señor fue el culpable del genocidio de tribus enteras, asesinatos impunes en la hoguera de los príncipes de la tribu de los Quichés, sometió barbaramente a los Chachiqueles y a los Tzulubiles así como a muchas otras tribus. "En Acajutla (o Acaxutla como antes se decía, en El Salvador), Alvarado atacó y masacró a los indígenas de la región sin tregua. El desastre fue horrible. Los indios de Acajutla llevaban una armadura de algodón acolchonados que les cubrían todo el cuerpo y tan gruesos y embarazosos que los que caían quedaban imposibilitados de ponerse de pie. . . Hecha aquella horrorosa matanza se dirigieron a la población. . ."(18).

Fue así como los invasores extranjeros dominaron a las valientes tribus indígenas que poblaban El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua entre ellos a los Pipiles, quienes ofrecieron feroz resistencia y

(15) Manuel Vidal, op. cit., p. 86.

(16) Citando a Gil García Pelaez Ley XXXI, Título IV, Libro VI da la Recopilación de Indias, en Salomé Gil, op. cit., p. 237.

(17) Enrique Dussel, op. cit., p. 57, 58 (ver cuadro).

(18) Salomé Gil, op. cit., p. 257. "El día 4 kat los príncipes Ahpop y Ahpop Camhá fueron quemados vivos por Tonatiúh (asi la llamaban los indios a Pedro de Alvarado) pues los estragos ordinarios de la guerra no eran suficientes a saciar su cólera" (M.S. Cakchiquel, párrafo XXVI, Colección de Documentos históricos del Museo Nacional de Guatemala), citado por Salomé Gil, op. cit., p. 240.

en muchos casos jamás fueron doblegados, como lo desmuestran numerosos ejemplos, entre ellos el ejemplo de "El Itza, uno de los pueblos mayas que luchó dos siglos consecutivos contra los invasores hispanos, sin aceptar nunca ser sometidos a la explotación colonial. Este pueblo indígena se atrincheró en la región montañosa del norte de Guatemala y sostuvo una larga guerra de guerrillas contra el poder español. . . y los Lacandones, pueblo nómada de cazadores, no aceptaron nunca la dominación colonial", teniéndose que desviar las caravanas haciendo un rodeo "de más de seiscientas leguas para librar el 'peligro' de estos bárbaros. . ." ". . . La situación fue similar en Honduras con los indios Jicaque"[19].

La valentía y el heroísmo de los indios cuscatlecos se demostró en la fuerte oposición que ofrecieron a don Pedro de Alvarado. Cuando éste penetró en Cuscatlán,los indios huyeron y desde el monte atacaban a los invasores que intentaban perseguirlos. Alvarado se cansó de permanecer en la ciudad sin poder someter a los cuscaflecos, sin lograr sus propósitos. "Diez y siete días permaneció el ejército en Cuscatlán, sin lograr reducir a aquellos habitantes, que se negaron resueltamente a entrar en arreglos con los invasores de su país. . ."[20].

Más adelante hablaremos de la gran insurrección de 1526, en la que, dejando sus diferencias secundarias, las tribus indígenas de toda la región, incluyendo los Pipiles de El Salvador, se enfrentaron contra sus enemigos comunes en una verdadera guerra nacional[21].

La demoledora fuerza bruta de los españoles, con su arcabuz, sus caballos en el frente de guerra, sus mejores tácticas militares (recordemos las numerosas guerras que en Europa habían llevado a cabo los hispanos) los perros sanguinarios, los cañones, así como las armas de hierro y su coraza, le dieron una capacidad militar que produjo su supremacía en el campo de la guerra, a pesar de ser apenas un puñado de hombres en comparación con los indígenas[22].

Ante esta situación de exterminio, represión y violencia en contra de los indígenas, hubieron numerosos religiosos que lucharon a favor de ellos, denunciando con fervor las injusticias cometidas.

Entre ellos se destaca la labor de Fray Bartolomé de Las Casas, quien fuera el primer obispo de Chiapas[23].

Las Casas escribió varias obras, entre ellas, una de las más importantes fue "Del único modo de atraer a todas las Gentes a la religión verdadera, no por las armas del conquistador sino por el profético Evangelio", y "De Indis recenter invantis relectio prior" (1538), que influyeron grandemente en la promulgación de las denominadas Leyes Nuevas (1542), que era toda una legislación a favor del indígena.

Tambi en la labor de Las Casas repercutió en la Jerarquía católica, de tal modo que "En 1537 el Papa Pablo III prohibió,

(19) Julio Cesar Pinto, op. cit., p. 25, 26, 27.

(20) Salomé Gil, p. 261.

(21) Ibid, p. 360.

(22) "Se calcula que a principios del siglo XVI habitaban en estos territorios cerca de 800.000 aborígenes", Julio César Pinto, op. cit., p. 10. Los ejércitos indígenas si bien pudieron ser cuantitativamente demoledores, no lo eran en los aspectos señalados.

(23) Manuel Vidal, op. cit., p. 97.

por medio de una bula, que los indios fuesen esclavos, llenando de regocijo tan justa declaración al Padre de Las Casas"[24].

Es importante destacar que las leyes Nuevas en su art. 35. "Humanizaba" la encomienda, al determinar que éstas no podían ser a perpetuidad ni heredades[25].

De acuerdo a otros artículos, quedó prohibido someter a la esclavitud a los indios, valerse de los mismos contra su voluntad y que los indios fuesen castigados con crueldad. "Además y siempre de acuerdo con las 'ordenanzas de Barcelona' (como así se le llamó), se ordenó: la reducción mediante el apoyo de las Audiencias de las encomiendas excesivas; que fueran desposeídos los que ilegalmente tuvieran indios a su servicio y dar una pensión adecuada en beneficio de la viuda de un encomendero, amparando, al mismo tiempo, a los encomenderos del difunto, en el sentido de que fueran alimentados y adoctrinados" [26].

Sin embargo, a pesar de la buena voluntad de los monarcas españoles y del sacrificio y trabajo de los clérigos comprometidos con la lucha pro-indígena, toda esta legislación fue difícil de aplicar por la misma actitud de los encomenderos que no querían perder sus privilegios. "Se dictaron medidas enérgicas para el buen trato de los naturales; pero los encomenderos lograron burlar siempre estas disposiciones; siendo ésta una de las causas por las cuales los habitantes disminuían"[27].

Otros obispos que trabajaron intensamente por la causa indígena fueron:. Antonio de Valdivieso, de Nicaragua (1544-1550), Cristóbal de Pedraza, de Honduras (1545-1583), Pablo de Torres, de Panamá (1547-1554), Juan del Valle, de Popoyapán (1548-1560). . . Tomás Casillas de Chiapas (1544-1547).

Por los testimonios recogidos es positivo mencionar la extraordinaria labor realizada por estos obispos en nuestra región, como bien lo menciona Dussel: "En América Central la postura de los Obispos fue y quedará para siempre como paradigmática (como ejemplar)"[28]

La denuncia franca y valiente les valió a estos obispos, en especial a Fray Bartolomé de las Casas, la persecusión y hasta el exilio, como en efecto sucedió con el obispo Antonio Valdivieso y el mismo Las Casas, cuando tuvo que huir a Chiapas por estársele preparando el incendio del local donde residía[29]. Algo similar le sucedió a Valdivieso que llegó a escribir que temía ser perseguido por sus cartas de denuncia, enviadas al rey de España[30].

Muchos han citado al obispo Marroquín, de Guatemala como un claro defensor de la causa indígena diciendo que éste "no se limitaba a atender las necesidades

(24) Manuel Vidal, op. cit., p. 86 y Enrique Dussel, op. cit., p. 226.

(25) Enrique Dussel, op. cit., p. 227.

(26) Manuel Vidal, op. cit.,p.94.

(27) Ibid., p. 86.

(28) Enrique Dussel, op. cit., p. 227.

(29) Ibid., p. 228.

(30) Ibid, p. 229.

espírituales de sus compatriotas", sino que estaba llamado a ser su "protector" (31).

Sin embargo, existen criterios diferentes en cuanto a ésto(32).

En la denominada **Junta de Gracias a Dios**, donde estuvieron presentes los tres obispos en mención, se adoptaron muchas medidas en favor del indígena. Siendo así que estos nobles obispos defensores del indio en nuestra región, fueron más de lo que se piensan, pero significó sólo una versión de la actitud clerical hacia la problemática de los derechos humanos en aquel momento. La mayoría del clero como lo veremos más adelante, tomó una actitud cómplice con los encomenderos y claudicante de los principios cristianos, incluyendo los valores expresados en numerosos documentos eclesiásticos.

(31) Salomé Gil, op. cit., p. 442.

(32) Enrique Dussel opina más bien que Marroquín fue "conciliante" y "con su actitud, permitió que las Leyes Nuevas nunca se cumplieran. . .", op. cit. p. 227.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

LAS IGLESIAS EN LA PRACTICA DE LA JUSTICIA (San José, DEI, 1981), 171 pp.

Cada vez más iglesias demuestran interés en proyectos y programas de desarrollo social, unas como conciencia recién adquirida, otras como la continuación de una postura histórica. Sin embargo, los proyectos sociales de las iglesias, especialmente iglesias evangélicas, tienden a ser de tipo asistencialista caracterizado por planificación desde arriba hacia abajo, tomando poco en cuenta las bases populares que pretenden servir. El enfoque es dar ayuda, en vez de acompañar esos sectores populares en la lucha para definir su propio destino. A la vez los programas demasiadas veces tratan sólo la manifestación del problema, en vez de atacar sus causas estructurales, es decir, el problema mismo. "Desarrollo" casi siempre está definido como proceso de mejoramiento comunal básicamente técnico-económico, no socio-político. Así se encuentra un énfasis en salud, asistencia técnica, clubes de madres, talleres de manualidades, programas de padrinos para niños, etc. Raras veces se encuentran programas de concientización, preparación de dirigentes comunales, o promoción de organizaciones tipo sindicato para los pobres.

Las Iglesias en la práctica de la justicia trata estos temas. Es el informe de la Consulta Latinoamericana sobre la "Participación de las Iglesias en Programas y Proyectos de Desarrollo", realizado en Itaici, Brasil, en septiembre de 1980, y es una valiosa colección de experiencias actuales y pautas nuevas políticas en cuanto obras sociales.

Auspiciado por la Comisión para la Participación de las Iglesias en el Desarrollo y, la Comisión de Ayuda Intereclesiástica, Servicio Mundial y Refugiados, del Consejo Mundial de Iglesias, la consulta trajo unos 80 representantes de las iglesias latinoamericanas precisamente para reflexionar, en base a su propia experiencia, sobre lo que deben significar los programas y proyectos sociales de las iglesias, y hacer recomendaciones pertinentes para la nueva década.

Después de una introducción sobre el proceso de la consulta (que en si es ilustrativo de un enfoque participativo), se presenta varios problemas en torno a la "Presencia de la Bíblia en el Proceso Latinoamericano". Un sugestivo ensayo por Pablo Richard sobre la centralidad de los pobres en la Biblia y la Evangelización, es seguido por testimonios de Nicaragua, Bolivia, y Chile, cada uno destacando como la Biblia ha sido fundamental para un nuevo estilo de desarrollo social dentro de sus contextos nacionales. No se pretende imitar sus experiencias, sin embargo sirven como modelos fecundos para otras situaciones.

La tercera parte, "La Iglesia y el Desarrollo en América Latina", se dedica a los informes de los grupos de trabajo que tuvieron la tarea de hacer recomendaciones en cuanto a "las orientaciones y criterios que las iglesias en América Latina pueden seguir al participar en proyectos y programas de la región en la década de los años 80.

Los grupos subrayan la importancia de conocimiento e interpretación de la realidad latinoamericana para asegurar que sus esfuerzos trate los problemas reales en relación con sus causas. Esto en torno al compromiso de las iglesias y de los cristianos con los sectores populares. Este compromiso popular implica que

> La iglesia no debe pretender dirigir los movimientos populares ni tener una posición hegemónica en sus fuentes de lucha. Tampoco puede erigirse en un simple y competente organismo técnico de desarrollo. Debe aprender a marchar junto con el pueblo, escuchando su voz e identificándose con las luchas. Con humildad, como sierva de Cristo, debe cumplir su ministerio de servicio.

Este compromiso tiene significado para el movimiento ecuménico, aún el concepto mismo de ecumenismo que debe "colocarse en una opción común por los pobres en su lucha por la justicia".

> Debe transformarse en un lugar de encuentro de los que luchan por la justicia, y las iglesias pueden constituir el espacio privilegiado para ese encuentro. La problemática del pueblo es ecuménica por sí misma: el hambre, la miseria, la opresión, alcanzan a todos, independientemente de sus confesiones. La lucha para superar esas situaciones tiene una fuerza ecuménica y de unidad ineludible.

Con base en su compromiso con los pobres en su lucha por la justicia, entonces el desarrollo "Debe ser entendido como un proceso de liberación del pueblo, proceso que necesariamente implica una ruptura con las actuales estructuras de opresión y dominación". Esto porque hay "una relación estrecha entre el desarrollo. . . y la promesa y la instalación del Reino de Dios. . ."

Las áreas especificas de discusión incluron vida eclesial y opción popular, la relación entre identidad cristiana y proyectos históricos, políticas de ayuda, organismos y mecanismos de decisión, evaluación de proyectos y programas, educación popular, desarrollo rural y situaciones de emergencias. En cada área se plantea enfoques o políticas para los trabajos de las iglesias.

Finalmente, la consulta mandó una "carta a las iglesias y los cristianos de América Latina, "llamándolos a unirse con la acción liberadora de Dios que "está actuando con fuerza en el seno de nuestros pueblos". Hacer eso es "nada más y nada menos que a co-participar en el caminar hacia el Reino de Dios".

El libro es un documento de trabajo. Por eso, es más un "manual" que una producción literaria, teológica, o sociológica. Pero esto precisamente es su valor. Como manual, las iglesias tienen un instrumento muy útil para estimular su propia reflexión que puede servir como base o fundamentación para su propia expresión de pautas y políticas para sus trabajos de desarrollo social. Es un documento cuyo estudio serio pudiera ayudar mucho en profundizar el concepto de desarrollo y así, los programas y proyectos de las iglesias.

Roy H. May

DOS OBRAS HISTORICAS

La historia general de la iglesia en América Latina y **Materiales para una historia de la teología en América Latina**, son dos obras históricas porque constituyen un esfuerzo muy creativo. Son, además, contribuciones nunca antes realizadas en la his-

toria de la vida y pensamiento de la iglesia en América Latina.

La Historia General es un proyecto de once volúmenes, de los cuales ya tenemos el número siete sobre Colombia y Venezuela. Está listo para salir de la imprenta el volumen sobre México.

Este primer volumen hace un tratamiento panorámico de la historia del cristianismo en América Latina desde la colonia hasta los años sesenta. La temática incluye la evangelización; la organización de la iglesia, la vida cotidiana, la iglesia en los nuevos estados (s. XIX) y una perspectiva hacia una iglesia latinoamericana. Tanto metodológica como organizativamente los autores han hecho un esfuerzo por ceñirse a los lineamientos globales de CEHILA (Comisión de estudio de historia de la iglesia en Latinoamerica) y, a la periodización que esta comisión ha elaborado.

El material es diverso y todavía inclinado a la "historia oficial" sin profundizar mucho en una perspectiva popular. Pero este esfuerzo es válido y necesario. No teníamos una fuente tan autorizada para poder visualizar en conjunto la historia de la iglesia en dos países tan importantes de América Latina. La obra contiene buenos indicios y mapas y una bibliografía final muy valiosa. Además, incluye aportes para la historia del protestantismo que no teníamos.

La obra Materiales para una historia de la teología es un primer acercamiento al problema tanto en la metodología, la temática y la periodización, se hace un esfuerzo por ir clarificando problemas y suscitar discusiones hacia una historia de la teología en América Latina.

La diversidad de temas y perspectivas lejos de ser un impedimento es un gran aporte. La riqueza de materiales expuestos aquí vislumbra un trabajo arduo que nos permita un trabajo de conjunto y definitivo. Algunos se sorprenderán al poder leer por primera vez temas como: "Apuntes epistemológico-políticos para una historia de la teología en América Latina. La teología en Brasil, Historia de la teología en Venezuela, Teología y acción pastoral en Antonio Vieira, S.J. El pensamiento de Morelos, Contribución al estudio de la teología protestante en México". Estos son algunos de los temas tratados.

Hay que felicitar a CEHILA por estas contribuciones al acervo histórico de la iglesia en América Latina. No cabe duda que esperaremos con sumo interés los próximos volumenes. Los profesores y estudiantes de historia de la iglesia en América Latina no podemos sino alabar un esfuerzo que nos beneficiará en el tratamiento de un tema tan vasto y complejo. Los cristianos en general tenemos aquí un aporte que nos ayuda a entender nuestra historia para entender nuestro presente y futuro.

Carmelo E. Alvarez

José Porfirio Miranda

COMUNISMO EN LA BIBLIA

Siglo XXI, Colección Mínima 79.
México, 1981. pp. 138.

Como el mismo Miranda lo señala, este escrito pretende ser un manifiesto. En un pequeño libro de 138 páginas, que en un tamaño regular serían alrededor de 60, se plantea una posición de alcance político-religioso que podría llegar a tener una repercusión. El estilo de vida cristiano personal, pero especialmente a nivel eclesial y social es tocado allí, en su aspecto económico, en forma abierta y cruda. Más aún, el autor plantea que el plan de Dios en la Biblia, su voluntad, se encamina a un proyecto histórico, para toda la humanidad, definidamente comunista. Este librito pequeño, pero de gran contenido, es fruto de no pocos años

de investigación por parte del autor de "MARX Y LA BIBLIA" y de "EL SER Y EL MESIAS". Estos dos libros son profundizados y precisamente en sus análisis, en forma concisa y con clara proyección, en esta nueva obra de José Porfirio Miranda. Esto, sin embargo, no quiere decir que "COMUNISMO EN LA BIBLIA" presuponga la lectura de las obras anteriores ya citadas, considerando que es, en si mismo, un manifiesto capaz de hablar por si solo.

Miranda es un excelente investigador bíblico que se da al estudio de descubrir el verdadero sentido e intención de la palabra bíblica muchas veces en-cubierta por las versiones oficiales, las interpretaciones institucionales y las manipulaciones tradicionales de una ideología que es favorable al "establishment".

La exigencia divina de la justicia y su relación concreta de contradicción con la propiedad privada de los medios de producción es tratada ampliamente a partir del análisis de innumerables textos bíblicos en su lengua original. Hasta dónde una comunidad de fe exige una comunidad de bienes es el desafío, para un compromiso, que mueve a una transformación social por una tierra nueva en la construcción del reino.

Miranda, dentro de los muchos textos que analiza, hace principalmente referencias a los pasajes más utilizados para, según él, justificar el status quo; como, por ejemplo, entre otros Juan 12,8; Mateo 22,21; Juan 18,36. Sin embargo su obra abarca un abanico mayor. Se hacen allí relaciones a la propiedad privada, a las clases sociales, a la riqueza diferenciante, al significado de la ganancia y a otros temas de contenido explosivo.

El libro puede leerse en muy corto tiempo y tener ya una experiencia que es un reto, un desafío. Pero si se entra a leer el libro junto a la Biblia, para ir confrontando las citas de los textos que Miranda analiza, eso ya toma mucho más tiempo.

En realidad lo que dice J.P.M. Walsh, en la revista "Cross Currents" que cualquiera que haya "penetrado detalladamente en la obra de Miranda no volverá nunca a leer la Biblia de la misma manera en que la leía" seguramente puede ser muy cierto, sin embargo tendríamos que agregar que lo más importante es preguntarse hasta dónde, esta lectura diferente, esta re-lectura, cambia también el actuar, hasta donde transforma el actuar, hasta donde transforma el comportamiento o influye en el quehacer.

En esto la obra adolece de una cierta postura de irrealidad. Su análisis e investigación bíblica real puede ser excelente y nos puede llevar a leer la Biblia de manera diferente; pero su concretización, su implementación contextual, puede ser ideal o caer en lo anárquico individual al no proyectarse hacia una acción colectiva que se pueda situar y realizar en la historia misma que vivimos.

El llamado a construir el reino, la sociedad fraterna y sin clases de los hijos del Padre, es un reto al cual la verdadera vocación cristiana no puede escaparse; pero mientras esto se realiza, los pueblos, sus organizaciones e instituciones, de todo tipo, no viven en "blanco y negro". En realidad hay matices. Hay situaciones que sufren ambigüedades. Desde estas situaciones la construcción del reino, envuelta en esas ambigüedades, se va dando en transformaciones que tienen que considerar un punto de partida que sea real en los social, político, económico y religioso; allí donde está presente ya la motivación del reino y para el reino que Jesús trajo.

G. Cruz.

EDITORIAL

Carmelo E. Alvarez S.

LA FE Y EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN LA TEOLOGIA PROPIA Página 1

Irene W. de Foulkes

EL REINO DE DIOS Y PABLO Página 9

Gerardo C. Viviers

EL REINO DE DIOS. (1) EL SIMBOLO Y SU ACTUALIZACION. (Primera Parte) Página 25

Roy M. May

CAMPESINOS Y TIERRA PROMETIDA: UNA REFLEXION BIBLICA Y PASTORAL Página 38

Luis Segreda / Higinio Alas

CULTURA INDIGENA E INTERVENCION EXTRANJERA EN CENTROAMERICA EN LA EPOCA DE LA CONQUISTA Y COLONIZACION Página 55

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

CUPON DE SUSCRICION

SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO

Departamento de Publicaciones
Apartado 901 - 1000 San José, Costa Rica

Sirvanse anotarme como suscritor.

Nombre. . . . . .

Calle o Avenida. . . . . Tel.: . . . . . .

Ciudad . . . . . Apartado o Casilla . . . . . .

Provincia . . . . . País . . . . . .

Costo de suscrición anual $ 8.00 (dólares).

Acompaño cheque o giro postal pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano.

Firma: . . . . . .

CUPON DE SUSCRICION

SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO

Departamento de Publicaciones
Apartado 901 - 1000 San José, Costa Rica

Sírvanse anotarme como suscritor.

Nombre. . . . . .

Calle o Avenida. . . . . Tel.: . . . . . .

Ciudad . . . . . Apartado o Casilla . . . . . .

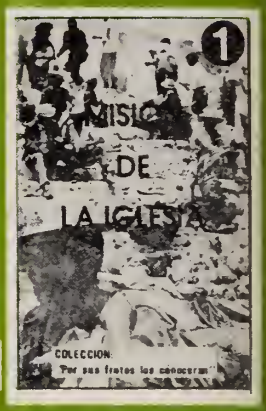
Provincia . . . . . País . . . . . .

Costo de suscrición anual $ 8.00 (dólares).

Acompaño cheque o giro postal pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano.

Firma. . . . . .

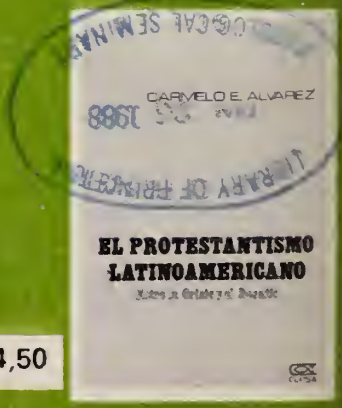
$3,50



$0,25

ESTOS LIBROS
LOS PUEDE ADQUIRIR
EN EL
SEMINARIO BIBLICO
LATINOAMERICANO
SAN JOSE, COSTA RICA

$1,00



$4,50

447

FOR LIBRARY USE ONLY.

Princeton Theological Seminary Library

1 1012 01471 9506

FOR LIBRARY USE ONLY.